لا اله الا الله محمد رسول الله
صادق الوعد الامين

مرقات ومرآت

٩٨٦

وقف ظل الله المنصوص رأفته على الامم وسيف الله المجمع على سعادته علماء العالم
مقرر اصول الامور مشيد اركان الدين المعمور السلطان ابن السلطان
السلطان ابو الفتوح والمغازي محمود خان ابن السلطان
مصطفى خان جعله الله في أمن بالمعروف آمرا
وسعيه في النهي عن المنكر مشكورا وانا الفقير اليه
سبحانه وتعالى مصطفى طاهر المفتش باوقاف
الحرمين الشريفين
غفر له

بسم الله الرحمن الرحيم

حامدا لمن شيد اصول الدين • وايد فروعه بالكتاب المبين • ومصليا على مقوّم
سنن اليقين • والجمعين على استحسان استصحابه اجمعين وبعد • فهذه مجلة
مشتملة على غرر مسائل الاصول • ودرر بحار المعقول والمنقول • خالية عن العبارات
المدخولة • حالية بالاشارات المقبولة • تقويم لميزان برهان الاصول • نافع في الوصول
الى مستصفى حقايق المحصول • نظمها بتهذيبه مع الاحكام • مغن عن التنقيح والاختصار
• ومحواها بغاية تبيينه المرام • منار لتوضيح منهاج كشف الاسرار • رتبتها معولا
في تقرير الكلام وتحقيقه • على عناية الملك العلام وتوفيقه • وسميتها مرقاة الوصول
الى علم الاصول • اسال الله تعالى كفاية من كنز الهداية • ووقاية عن الزلل في البداية
والنهاية • انه قريب مجيب عليه توكلت واليه انيب **مقدمة** اصول الفقه علم
يعرف به احوال الادلة والاحكام الشرعيتين من حيث انها دخل في اثبات الثانية
بالاولى والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها عملا فخرج بعملا الكلام والتصوف
ومن لم يزده اراد الشمول وقيل العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية
والاصل ما يبتنى عليه غيره قيل ونقل الى الدليل والمختار عدمه **وموضوعه** الادلة
والاحكام لا ما اختاره صاحب الاحكام **وغايته** معرفة الاحكام فانحصر المقصود
في مقصدين وخاتمة **الاول** في الادلة وهو على اربعة اركان **الاول** في الكتاب
وهو النظم المنزل على رسولنا عليه الصلوة والسلام المنقول عنه تواترا وله

من حيث انها دخلا نسخه

الاولى

ان لا نقل نسخه

وله مباحث خاصة ومشتركة اما الخاصة فهي ان المنقول عنه بلا تواتر ليس بقرآن
فهو شرط قيل مطلقا وقيل في الجوهر لا الهيئة فالشاذ لا يعطى له حكم القرآن وان جاز
العمل بمشهوره وقوة الشبهة في بسملة اوايل السور يمنع الاكفار من الطرفين واما
المشتركة فهي انه اسم للنظم الدال على المعنى وله اربعة اقسام بحسب احوال ترجع
الى معرفة الاحكام **الاول** باعتبار وضعه له وهي الخاص والعام والمشترك والجمع
المنكر **الثاني** باعتبار دلالته عليه وضوحا وخفاء وهي الظاهر والنص والمفسر
والمحكم والخفي والمشكل والمجمل والمتشابه **الثالث** باعتبار استعماله فيه وهي
الحقيقة والمجاز والصريح والكناية **الرابع** باعتبار الوقوف به عليه وهي الدال
بعبارته وباشارته وبدلالته وباقتضائه وبعدها امور تشمل الكل معرفة مآخذها
ومعانيها وترتيبها واحكامها **اما الخاص** فلفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وهو
في الاسم عين كزيد او نوع كرجل ومائة او جنس كانسان وحكمه انه من حيث هو هو يفيد
مدلوله قطعا ولذا جعل الخلع طلاقا لا فسخا وصح طلاق المختلعة ووجب مهر المثل
بالعقد في المفوضة وبطل تاويل القروء بالاطهار في اية التربص ومحللية الزوج
الثاني باشارة حديث العسيلة واللعن وهدمه ما دون الثلاث بدلالة الثاني
كما ان اشتراط دخوله بعبارة الاول لا بحتى تنكح قيل وبطلان عصمة المسروق
باطلاق جزاء لا فاقطعوا **ومنه** الامر وهو لفظ طلب به الفعل جزما بوضعه له
استعلاء ويختص مراده وهو الوجوب للنص بصيغة خاصة به للنص والاجماع
والمعقول ولان الاصل وفاء العبارة بالمقصود فلا يكون المندوب مامورا به ولا
موجبها ندبا ولا اباحة وتوقفا ولو بعد الحظر ولا الفعل موجبا ثم اختلفوا في كونها
حقيقة اذا اريد بها الندب والاباحة واما اذا اريد الوجوب فنسخ حتى بقي الجواز
عند الشافعي فلا مجاز ايضا **ومطلقه** لا يقتضي التكرار ولا يحتمله مطلقا بل يقع على
اقل الجنس ويحتمل كله لتضمنه مصدرا لا يحتمل محض العدد وكذا كل اسم فاعل دل عليه
وهو اما مطلق عن الوقت كالامر بالزكوة ونحوه والصحيح انه لا يوجب الفور بلا خلاف بينهما
والطلاق في الحج ابتدائي لهذا الوفاق ولعدم الاطلاق واما مقيد به وهو اما ظرف للمؤدى
وشرط للاداء وسبب لنفس الوجوب كوقت الصلوة ولمنافاة الظرفية للسببية قلنا

السبب جزء هو الاول ولانتفائها فى القضاء قلنا هو الكل ثم ان وليه الشروع تقررت فيه
والا تنتقل بالترتيب الى جزء يسع ما بعده التحريمة خلافا لزفر فيعتبر حدوث الاهلية فيه
وزوالها خلافا له وللشافعي ويتوقف تقررها فى الجزء على اتصاله والكل على انتفائه
ويعتبر فى كمال الواجب ونقصانه ما تقرر فيه السببية ويتبعهما التادية فلا يقضى
العصر فى الناقص ويفسد الفجر بالطلوع لا عصر بدا به فى الاحمرار بالغروب الشافعي لم يفسد
الاول بالقياس على الثانى وحديث ابى هريرة رضى الله عنه قلنا الاول مع الفارق والثانى
قبل النهى ونقض بالممدود الى ما بعد الغروب ورد بان الفساد المبنى على مثله اللازم للعزيمة
عفو بخلاف الطارى على الكمال كما فى الفجر وهذا لا يدفع النقض وقيل كل سبب لكل واجب
بانه لا يدفع الاشكال واورد ان الاهل فى الاخير لا يقضيه ناقصا ورد بانه بعد تسليمه
لذات الوقت والشرطية كالسببية الا فى الانتقال الى الكل واما وجوب الاداء فسببه
الخطاب المتوجه عند ما يسع الفرض والشروع وحكمه اشتراط التعيين فى النية وان
ضاق وعدم التعين الا بالاداء واما معيار له وشرط لادائه وسبب لوجوبه كايام
رمضان عند الاكثر والشهر عند البعض لظاهر الاية والحديث ولذا جاز النية فى الليلة
الاولى وقضى من جن فيها الى العيد وان لم يجز ليلا كاخر وقت الصلوة والاول ههنا
متعين بخلاف الظرف وحكمه نفى الغير وعدم اشتراطه فيؤدى بمطلق الاسم والخطا
فى الوصف الا فى مسافر ينوى واجبا اخر وفى النفل روايتان بخلاف المريض فى الصحيح زفر
تعينه يغنى عن النية قلنا فيكون جبرا والشافعي دفع الجبر اوجب التعيين قلنا الاطلاق
فى المتعين تعيين والخطاء لبطلانه اطلاق ثم اوجبه من الاول لشيوع الفساد لانتفاء
الاستناد قلنا التقدير غير الاستناد وهو كاف فى الطاعة القاصرة واما ظرف له وشرط
لادائه بمعنى فوته بفوته وسبب لوجوب ادائه كمعين نذر فيه الصلوة او الصدقة ولما
نفسه فبالنذر وحكمه جواز التقديم عليه واما معيار وشرط وسبب له كمعين نذر
فيه الصوم او الاعتكاف ويلحق به سنة نذر فيها الحج وحكمه نفى النفل لا واجب اخر
فيؤدى بالمطلق والخطاء ونية قبل الزوال واما معيار فقط كوقت صوم الكفارة والنذر
المطلق والقضاء وحكمه وجوب تبييت النية وتعيينها وعدم الفوات وان لا يتضيق
هو الصحيح واما مشكل يشبه المعيار والظرف كوقت الحج وحكمه الصحة فى العمر والاثم

والاثم بالتفويت ابو يوسف رجح المعيارية فاثم بالتاخير وان قال بالاداء بعده ومحمد
الظرفية فجوزه ان لم يفوت وقيل ان لم يمت بعد الظن به ولنا صح تطوع من عليه الفرض
الشافعي يقع عن فرضه لانه يحجر فيلغو الوصف ويبقى الاطلاق وبه يؤدى بالاتفاق بل
وبدونها كمغمى عليه يحرم عنه الرفاق قلنا الوصف عندك كالاصل فاذ لا نية
لا صحة ودعوى الاستحسان غير مسموعة والجواب بانا لحجر بنا فى العبادة ضعيف وفى
الاطلاق دلالة التعيين والاحرام غير مقصود فصح بفعل الغير والمامور به نوعان
اداء وهو تسليم عين الواجب بالامر وقضاء وهو تسليم مثله من عنده ويستعمل كل منهما
فى الاخر ويجب القضاء ان عقل المثل بموجب الاداء خلافا للبعض قالوا لا مثل للعبادة
الا بالنص قلنا لما عقل ما فى الصوم والصلوة من الدال على بقاء الوجوب قيس بهما
النظاير ووجوب قضاء الاعتكاف بصوم مقصود اذا نذره فى رمضان فصامه بدونه
لعود شرطه الى الكمال لا لوجوبه باخر والاداء اما محض كامل كالصلوة بالجماعة ورد
عين المغصوب او قاصر كالصلوة منفردا ورده مشغولا بجناية واما شبيه بالقضاء
كفعل اللاحق بعد الامام حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة وتسليم عبد مشرى بعد الامهار
حتى تجبر على القبول ويعتقه هو لا هى والقضاء اما محض معقول كامل كالصوم بالصوم
وضمان المغصوب بالمثل او قاصر كضمانه بالقيمة وهذا خلف عن الاول وغير معقول
كالفدية للصوم والمال للقصاص والامر بها فى الصلوة للاحتياط كايجاب التصدق
بالعين او القيمة بعد ايام التضحية ولا سبيل اليه الا النص او دلالته فلا يضمن المنافع
بالمال فلا يضمن قاتل القاتل لولى القتيل واما شبيه بالاداء كقضاء تكبيرات العيد
فى الركوع واداء قيمة عبد مبهم تزوج عليه ولا بد له من الحسن بمعنى كونه متعلق المدح
والثواب الاشاعرة هو موجب الامر والحاكم به الشرع والعقل لفهم الخطاب ومنا
من وافقهم المعتزلة مدلوله والحاكم العقل والشرع مبين فى البعض ومنا من وافقهم
فى ايجاب المعرفة وقيل مدلوله فى المفهوم موجبه فى غيره والمختار انه مدلوله مطلقا
لحكمة الامر والحاكم الشرع والعقل يعرفه فى بعض قبل السمع بلا كسب او به واخر بعده
فالمامور به اما حسن الحسن فى نفسه حقيقة فاما ان لا يقبل سقوط التكليف كالتصديق
او يقبله كالاقرار والصلوة لكنها دونه وتسقط باعذار وهو بعذر او حكما كالصوم

المتقوم ع

والزكوة والحج وحكمه عدم سقوطه الا بالاداء او عروض ما يسقطه بعينه واما في
غيره فاما ان يتادى بنفس المامور به كالجهاد وصلوة الجنازة وهذا شبيه بالاول
او لا كالوضوء والسعي وحكمه وجوبه بوجوب الغير وسقوطه به والامر المطلق يقتضي
الاول من الاول لاقتضاء الكمال الكمال ثم التكليف بما لا يقدر عليه المامور محال
فلا بد له من قدرة بها يتمكن من اداء ما لزمه بلا حرج غالبا وهي شرط لوجوب الاداء
لا الاداء لوجوده قبلها ولا لنفس الوجوب لانه جبري وهي نوعان ادنى ما ذكر ويسمى
الممكنة وهي شرط مطلقا ولذا لم يلزم زفر الاداء في الاخر قلنا اذا شرع في الوقت يكون
اداء او لزومه لخلفه والجواب بان القدرة بمعنى سلامة الاسباب موجوده وبان
القضاء مبني على نفس الوجوب ضعيف واقصاه ويسمى الميسرة وبقاؤه شرط لبقاء
الواجب لئلا ينقلب اليسر عسرا دون الاول اذ التمكن من الاداء يستغني عن البقاء و
لذا قيل لم يشترط للقضاء فلا يبقى الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال النامي بخلاف الحج
وصدقة الفطر الامر بامر الغير ليس امر اله الا بدليل واتيانه على وجهه يوجب الاجزاء
وانتفاء الكراهة ويزول لجوازه بنسخ وجوبه وارادة وجوده ليست شرطا لصحة الامر
ويومر الكفار بالايمان والمعاملات والعقوبات واعتقاد وجوب العبادات لا باداء ما
يحتمل السقوط منها هو الصحيح ومنه النهي وهو لفظ طلب به الكف جزما بوضعه له
استعلاء وهو يوجب دوام الترك الا الدليل ويقتضي القبح بمعنى كونه متعلق الذم والعقاب
فهو اما لعينه وضعا كالكفر او شرعا كبيع الحر وحكمه البطلان واما لغيره وصفا كصوم
الايام المنهية او مجاورا كالبيع وقت النداء والنهي المطلق عن الافعال الحسية يقتضي الاول
كالظلم وبالقرينة الثاني ففي الوصف كالاول كالزنا لا المجاور كوطي الحايض وعن الشرعية
اول الثاني فيصح باصله وان فسد بوصفه الشافعي الاول فيبطل لاقتضاء الكمال الكمال
كما في الامر ولتضاد بين المشروعية والمعصية قلنا كمال المقتضي ههنا يبطل المقتضي بخلافه
ثمة وجهة المشروعية والمعصية مختلفة فلا تضاد وبالقرينة ما تفيده ففيما لعينه
البطلان كبيع المضامين والملاقيح ولغيره الكراهة في المجاور كالصلوة في المغصوبة والفساد
في الوصف لا البطلان خلافا له فقلنا يفسد الربوا والبيع بالخمر وبالشرط وصوم الايام
المنهية فلا يلزم بالشروع ولا يصلح للقضاء وصحة النذر به لانفصال المعصية عنه و

والصلوة في المنهية دونه فتضمن بالشروع ولا تصلح له وفوق ما في المغصوبة فتضمن به
وتصلح له تذنيب الامر بالشيء يستلزم تحريم ضده ان فوت المقصود به والا فالكراهة
والنهي عنه وجوب ضده ان فوت عدمه المقصود به والا فيحتمل السنة المؤكدة ولا يستلزمها
ومنه المطلق وهو الشايع في جنسه بلا شمول ولا تعيين والمقيد وهو الخارج عن الشيوع بوجه
ما وحكمهما ان يجريا على حالهما ولا يحمل الاول على الثاني عند اختلاف الحكم الا في صورة
الاستلزام وعند اتحاده الا اذا اتحدت الحادثة وكانا في الحكم الشافعي يحمل في اتحاده مطلقا
لان الناطق اولى من الساكت قلنا ذاك عند التعارض واما العام فلفظ يستغرق مسميات
غير محصورة وحكمه ايجاب الحكم فيما يتناوله قطعا لاحتجاج اهل اللسان فلا يخص بالظني
الشافعي التخصيص محتمل وهو ينافي القطع فيخص به ابتداء قلنا غير ناش عن الدليل فان اختلفا
تعارضا فان علم التاريخ يخصصه ان قارنه وينسخه في قدر ما تناولاه ان تراخى وينسخ به
ان تقدم وان جهل حمل على المقارنة الشافعي يخص به مطلقا واذا خص بكلام مستقل
موصول لكون دليلا ظنيا فيخص بالظني لشبه الاستثناء والنسخ في المجهول وصحة التعليل
في المعلوم وقيل يبقى قطعيا اعتبارا بالناسخ وقيل لا يبقى حجة كالاستثناء المجهول وقيل
بالقطعية ان علم المخصوص والا فبعدم الحجية وهو في الباقي بعد الاخراج حقيقة مطلقا
الفاظ العموم الجمع المعرف حيث لا عهد وما في معناه ويخص الى الثلثة لانها ادناه
وقولهم محلاة باللام مجاز عن الجنس ليس على الاطلاق بل في صور ليس فيها العهد والاستغراق
والمفرد المعرف حيث لا عهد وما في معناه ويخص الى الواحد لانه ادناه والنكرة المنفية
حقيقة او حكما والاعادة بالمعرفة تقتضي الاتحاد وبالنكرة التغاير الا لمانع ومن لذوات من
يعقل عامة قطعا ان كانت شرطية او استفهامية لا موصولة او موصوفة ولذا سوي بين
من شاء من عبيدي عتقه فهو حر ومن شئت من عبيدي عتقه فاعتقه في العموم وراعاه
ما امكن لان من للتبعيض ففي اضافة المشية الى العام يرجح العموم وحملت على البيان وفي الخاص
يعتبر الخصوص معه ويخص اذا الحقه اولا وما لمن لكنه لصفات من يعقل وذوات غيرهم و
يتناولان المذكر والمؤنث وان عاد اليهما ضمير ويستعار احدهما للاخر والذي يعمهما واين
وحيث لتعميم الامكنة ومتى للاوقات وكل لشمول الافراد والاجزاء وهي تلي الاسماء وتعمها صريحا
والافعال ضمنا وكلما بالعكس وتصرف الى الواحد فيما لا يعلم منتهاه مما يجري فيه النزاع ويخص

اذ الحقها اولا وجميع للشمول على الاجتماع وهو في جميع من دخل ولا مستعار للسابق اللفظ
الوارد بعد سوال وحادثة ان لم يكن مستقلا او كان جوابا قطعا او ظاهر الجواب وان كان
الظاهر الابتداء فابتداء وان قال عنيت الجواب صدق ديانة حكاية الفعل المثبت لا يعم
لانه نكرة في الاثبات بل في معنى المشترك فان ترجح البعض والا فالبعض بفعله والباقي بالقياس
عليه بخلاف الحكاية بلفظ ظاهر العموم لان العدل العارف لا ينقله عاما الا بعد علمه
بعمومه الجمع المذكور بعلامة الذكور يختص بهم الا عند الاختلاط وبعلامة الاناث يختص
بهن ففي امنوني على بني وله الفريقان يتناولهما الامان لا في بناتي واما المشترك فما
وضع وضعا كثيرا المعنيين فصاعدا بلا نقل وحكمه التوقف ليترجح المراد ولا عموم له
واما الجمع المنكر فما وضع وضعا واحدا الكثير غير محصور بلا شمول وحكمه انه يتناول
الثلثة والاكثر لا الادنى حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بواحدة وثنتين واما الظاهر
فما عرف مراده بسماع صيغته وحكمه وجوب العمل بما عرف يقينا مع احتمال التاويل و
التخصيص والنسخ واما النص فما ازداد ظهورا على الظاهر بمعنى من المتكلم خاصا كان او
عاما غير مختص بالسبب كقوله تع واحل الله البيع وحرم الربوا وحكمه وجوب العمل
بما وضح يقينا مع الاحتمال السابق وقد يطلق على مطلق اللفظ ولفظ القرآن والحديث
واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص ببيان التفسير او التقرير بحيث لا يحتمل الا النسخ
نحو خلق الانسان هلوعا الاية وفسجد الملائكة كلهم اجمعون وطلقي نفسك واحدة
وحكمه وجوب العمل به والاعتقاد مع احتماله واما المحكم فما ازداد قوة على المفسر
بخلوه عن احتمال النسخ وحكمه وجوب العمل به والاعتقاد بلا احتمال وهو لعينه ان انقطع
احتماله بما يدل على الدوام او بحسب محل الكلام ولغيره ان انقطع بمضي زمان الوحي وقطعية
كل متفاوته فيسقط الادنى بالاعلى عند التعارض اذا تساويا رتبة واما الخفي فما خفي
مراده بعارض غير الصيغة كالسارق في الطرار والنباش وحكمه اعتقاد حقية المراد
ثم النظر في ان اختفاءه لمزية فيشمله او نقصان فلا يشمله واما المشكل فما خفي مراده
بحيث لا يدرك الا بالتامل اما الغموض في المعنى نحو وان كنتم جنبا فاطهروا او لاستعارة
بديعة نحو قوارير من فضة وحكمه اعتقاد حقية المراد ثم الطلب ثم التامل ليظهر المراد
واما المجمل فما خفي مراده بحيث لا يدرك الا ببيان يرجى وهو اما ان لا يفهم معناه لغة

لغة او لم يرد او متعدد ولا ترجيح وحكمه اعتقاد حقية المراد والتوقف الى بيان المجمل
ثم الطلب ثم التامل ان احتاج وهو تفسير ان شفى وتاويل ان افاد الظن والا فالاجمال
ينقلب الى الاشكال واما المتشابه فما انقطع رجاء معرفة مراده وهو متشابه اللفظ
ان لم يفهم منه شئ كمقطعات اوائل السور والمفهوم ان استحال ارادته كالاستواء
واليد وحكمه اعتقاد حقية المراد والامتناع عن التاويل بناء على لزوم الوقف على الا
الله وان جوزه المتاخرون وفائدة التنزيل على الاول ابتلاء الراسخين واما الحقيقة
فما استعمل فيما وضع له ويدخل فيه المرتجل والمنقول وحكمها ثبوته مطلقا وامتناع
نفيها عنه ورجحانها على المجاز وان رجح على المشترك واما المجاز فما استعمل في غير ما وضع
له لعلاقة بينهما ويعتبر السماع في نوعها لا شخصها وهي المشابهة حقيقة او اعتبارا
والكون والاول والاستعداد والحلول والجزئية والسببية والشرطية لغويا كان المجاز
او شرعيا كالهبة والبيع في النكاح ثم ان كانت الاصالة والفرعية من الطرفين جاز المجاز
منهما كالسبب والمسبب المقصود به والكل والجزء المستلزم له والمحل والحال المقصود
به والا فلا يجوز الا من الاصل كما في السبب المحض فيقع الطلاق بلفظ العتق بلا عكس
الشافعي العكس ايضا بطريق الاستعارة اذ كل منهما اسقاط بني على السراية واللزوم
قلنا ازالة الملك اقوى من ازالة القيد فلا وجه للاستعارة وينعقد اجارة الحر بلفظ
البيع بلا عكس وعدم انعقادها في اضافته الى المنفعة لانها لا تصلح محلا لها وحكمه
ثبوت ما اريد به خاصا كان او عاما دخل فيه الحقيقي او لا وجواز نفيها عن المسمى و
تخلفها في التكلم لانهما من اوصاف اللفظ فكفى صحتها لفظا وقالا في الحكم لانه المقصود
فشرط صحتها حكما قلنا التصرف اللفظي لا يتوقف على الحكم كالاستثناء فقول المولى للاكبر
سنا منه هذا ابني يجعل اقرارا ويعتق عنده لا عندهما بخلاف يا ابني لانه لاستحضار
المنادى ووقوعه بيا حر ويا مولاي لكونه صريحا فيه ولذا امتنع اذا امكنت واذا تعذرت
او هجرت عادة او شرعا صير اليه لا اذا تعارف واستعملت خلافا لهما وقد يتعذران
معا اذا كان الحكم ممتنعا كقوله لامرأته هذه بنتي حتى لا تطلق مطلقا ولا يجتمعان مرادين
بلفظ فلا يراد المس باليد وغير الخمر في قوله تع او لامستم وقوله عليه الصلوة والسلام من
شرب الخمر فاجلدوه واذا قال لا اضع قدمي في دار فلان انما وقع على الدخول حافيا ومتنعلا

وراكبا وعلى الملك والاجارة والعارية لعموم المجاز وهو الدخول ونسبة السكنى واذا قال عبده حر
كذا يوم يقدم فلان انما يعتق بالقدوم ليلا او نهارا لان اليوم في مثله بمعنى الوقت واذا قال
لله علي كذا ونوى اليمين انما الزم النذر واليمين لان نذر بصيغته يمين بموجبه ثم شرط صحته
قرينة تمنعها حسا او عقلا او عادة او شرعا وهي اما خارجة عن المتكلم والكلام كدلالة
الحال في يمين الفور او امر في المتكلم كقوله تع واستفزز او في الكلام فاما زيادة معناه
في بعض الافراد او نقصانه فيه واما محل الكلام كقوله عليه السلام الاعمال بالنيات
ورفع عن امتي الخطاء والنسيان قيل ومثل قوله تع حرمت عليكم امهاتكم والصحيح انه حقيقة
ثم الداعي اليه اما اختصاص لفظه بالعذوبة او الوزن او المحسنات البديعية واما معنا
بالتعظيم او التحقير او الترغيب والتنفير او زيادة البيان او تلطف الكلام او مطابقة تمام
المراد تذنيب من حروف المعاني العاطفة فالواو لمطلق الجمع بلا مقارنة ولا ترتيب
للنقل والاستقراء فوقوع الثلاث عندهما اذا قيل لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق
وطالق وطالق لان زمانه زمان وجود الشرط والتفريق في ازمنة التعليق لا التطليق
كما اذا كرر الشرطية او قدم الاجزية ووقوع الواحدة عنده لان الوقوع على التعاقب
كالتعليق بخلاف التكرار والتقديم وهي تفيد الجمع في التعلق والحصول واما الزيادة
فمن القراين وتستعار للحال كاد الي الفا وانت حر فلا يعتق قبل الاداء والفا للتعقيب
ففي ان دخلت هذه فهذه لا يحنث بترك احديهما وبتقديم الثانية وبتاخيرها بمهلة
وتدخل حكم العلة فقوله فهو حر في جواب بعت منك هذا العبد بكذا قبول واعتاق
وقد تدخل العلل اذا دامت ففي اد الي الفا فانت حر يعتق حالا وتستعار للواو في علي درهم
فدرهم وثم للتراخي في التكلم وعندهما في الحكم فاذا قال لغير الموطوءة انت طالق ثم طالق
ثم طالق ان دخلت الدار نزل الاول ولغا الباقي ولو قدم الشرط تعلق الاول ونزل الثاني
ولغا الثالث وفي الموطوءة ان اخر نزل الاول والثاني وتعلق الثالث وان قدم تعلق
الاول ونزل الباقي وقالا يتعلقن جميعا وينزلن بالترتيب وتستعار للواو كقوله عليه
السلام فليكفر عن يمينه ثم ليات وبل للاعراض عما قبله واثبات ما بعده على التدارك
ففي انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق الموطوءة ثلاثا بخلاف له علي درهم بل درهمان
ولكن للاستدراك بعد النفي ان دخلت المفرد ويجب اختلاف طرفيها ان دخلت الجملة

الجملة بشرط اتساق الكلام كلك علي الف قرض فقال لا لكن غصب فلولاه يكون ما بعدها
مستانفا كقول المولى لامة تزوجت بغير اذنه لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين واو
لاحد ما فوقه فيوجب الشك في الاخبار والتخيير في الانشاء ففي هذا حر او هذا لجمعه جهتيهما
لا يعتق العبد في الاشارة اليه والى الحر ويوجب ولاية تعيين بجمع الجهتين فشرط صلاحية
المحل وصح الجبر عليه ولذا ابطلا هذا حر او هذا العبد ودابته وان جعله مجازا عن المعين
وفي هذا حر او هذا وهذا يعتق الثالث ويخير في الاولين كاحدهما حر وهذا ويفيد العموم
في النفي لفظا ومعنى الا لقرينة كعكس الواو وقد يكون للاباحة نحو جالس الفقهاء او المحدثين
وبمعنى حتى او الى او الا ان كقوله تع ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم ونحو لالزمنك او
تعطيني حقي وبمعنى بل كقوله تع او اشد قسوة قيل وعليه قوله تع ان يقتلوا او يصلبوا الاية
ومنها حروف الجر فالبا للالصاق فلا تخرج الا باذني يوجب لكل خروج اذنا الا الا ان
اذن والاستعانة فتدخل الوسايل كالاثمان فبعت هذا العبد بكر بيع وكر ابهذا سلم
فيراعي شرائطه ولوازمه واذا دخلت المحل لم يجب استيعابه كالالة فلا يجب في مسح الراس
واما وجوبه في التيمم ان صح فبالحديث المشهور ولانه خلف عن المستوعب ولان كل تنصيف
يقتضي بقاء الباقي على ما كان وعلى للاستعلاء ويستعمل للوجوب فعلي الف دين الا اذا وصل
به وديعة ثم الشرط نحو بايعتك على ان لا يشرك ثم العوض في المعاوضات المحضة و
اما في الطلاق فكذا عندهما وللشرط عنده ففي طلقني ثلاثا على الف فطلقها واحدة يجب ثلث
الالف عندهما ولا شيء عنده ومن لابتداء الغاية ويستعمل للتبعيض والبيان وبمعنى البا
وصلة وحتى للغاية نحو حتى راسها وحتى مطلع الفجر وقد يكون عاطفة بلا سقوط الغاية
فيجب كون المعطوف جزءا من المعطوف عليه افضل او اخس وانقضاء الحكم شيئا فشيئا الى
المعطوف لكن بالاعتبار وابتدائية معها فتدخل على مبتداء مذكور الخبر او مقدره واذا
دخلت الافعال فللغاية ان احتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء والا فبمعنى كي ان صح
الصدر للسببية والا فللعطف المحض واذا وقت في اليمين فشرط البر في الغاية وجودها
وفي السببية وجود ما يصلح سببا وفي العطف وجود الفعلين والى لانتهاء الغاية فتحمل
عليه ان احتمله الصدر كاجلت الى شهر والا تعلق بمحذوف ان امكن كبعت الى شهر والا يحمل
على تاخيره ان احتمله كانت طالق الى شهر ثم ان تناولها تدخل في المغيا قامت بنفسها

كرأس السمكة اولا كالمرافق فتفيد اسقاط ما وراءها ان كان لان الخروج لا يثبت بالشك
والا فلاقامت بنفسها كحايط البستان او لا كالليل فتفيد مد الحكم لان الدخول لا يثبت بالشك
وفي للظرف وسويا بين اثباتها وحذفها في ظروف الزمان وفرق بصحة نية الآخر في الاثبات
وتفيد في المكان التنجيز الا بتقدير فعل كالدخول فيصير شرطا وقيل كالشرط وهو الاصح اذ لا تعلقه
ولا تطلق اجنبية قيل لها انت طالق في نكاحك فتزوجت ولذا لا تطلق بانت طالق في مشية
الله وتطلق بفي علم الله وفي القدرة روايتان ومن اسماء الظروف مع للمقارنة فيقع ثنتان
في مع واحدة او معها واحدة مطلقا وقبل للتقديم فيقع واحدة في واحدة قبل واحدة
لغيرها وثنتان بقبلها وبعد بالعكس وعند للحضرة فعندي الف وديعة الا اذا وصل
دينا ومن كلمات الشرط ان اصل فيه وتدخل امرا على خطر الوجود فالشرط في ان لم اطلقك
فانت طالق يوجد عند الموت ولو للمضي واستعاروه لان هو المروي عن ابي يوسف وتدخل
اللام في جوابه لا الفاء ولولا في المنع كالاستثناء حتى لا تطلق في انت طالق لولا دخولك
الدار واذا عند الكوفيين للظرف وللشرط وهو مختاره وعند البصريين للظرف وقد يستعمل
لمجرده وللشرط بلا سقوطه وهو قولهما ففي اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع ما لم يمت احدهما
ويقع عندهما كما فرغ ونحوه اذا ما الا في تمحضه للمجازاة ومتى للوقت اللازم المبهم
فتطلق بادنى سكوت في انت طالق متى لم اطلقك ولا تسقط حين المجازاة ولا تدخل الا على
خطر ويجزم ومتى شئت لم يقتصر على المجلس ومثله متيما خاتمة كيف للسؤال عن الحال فان
استقام والا لغا فيعتق في انت حر كيف شئت وتطلق غير الموطوءة في انت طالق كيف شئت
والموطوءة ان لم ينو وان نوى فان اتفقتا والا فرجعية وقالا فيما لا يتاتى الاشارة اليه يرجع
الى الاصل فلا يقع شيء ما لم يشاء في المجلس وله ان الاستيصاف بعد الاصل فيقع قبل المشية
وكم للعدد المبهم ففي انت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشية وتقيدت بالمجلس ولها
ان تطلق واحدة فصاعدا ان طابق ارادته وغير يستعمل صفة للنكرة او استثناء ففي له
علي درهم غير دانق بالرفع درهم وبالنصب ثلثة الارباع واما الصريح فما ظهر المراد به
ظهورا بينا حقيقة او مجازا وحكمه ثبوت موجبه بلا نية قضاء واما الكناية فما
استتر المراد به حقيقة او مجازا ونسبة الكناية الى الطلاق مجازية وان كانت الالفاظ
كنايات حقيقة فتفيد البينونة الا اعتدي واستبري رحمك وانت واحدة وحكمها وجوب

وجوب العمل بها بالنية او دلالة الحال وعدم اثباتها ما يندرئ بالشبهات واما الدال
بعبارته فما دل باحدى الدلالات على ما سيق له نحو للفقراء والمهاجرين في ايجاب
السهم وكل امراة لي فكذا جواب ارضاء لقولها نكحت على امراة فطلقها واحل الله
البيع وحرم الربوا في التفرقة واما الدال باشارته فما دل بها على ما ليس له السياق
بشرط كون اللازم ذاتيا او محتاجا اليه لصحة الاطلاق كاية الربوا في الحل والحرمة وكل
امراة لي فكذا في مريدة الطلاق وقوله تع وعلى المولود له في ان النسب الى الاباء وللفقراء
المهاجرين في زوال ملكهم وحكم الاول انه من حيث هو هو يفيد القطع وكذا الثاني مطلقا
في الاصح ويترجح على الثاني ان تعارضا وله عموم كالاول في الاصح حتى يحتمل التخصيص
واما الدال بدلالته فما دل على اللازم بمناط حكمه المفهوم لا بالراي ولذا يثبت بها الحدود
والكفارات لا بالقياس والقول بانها قياس جلي فاسد لان المنصوص فيها قد يكون جزاء
بخلافه ولثبوتها قبله ولانفهام مناطها الا بالراي ولان الفرع فيه ادنى وفيها مساو
او اعلى وكل جلي وخفي ككفير الاعرابي به ووقاعها بوقاعه وكالضرب والشتم بالتافيف
والاكل والشرب بالوقاع وحكمه انه من حيث هو هو يفيد القطع هو الصحيح لكنها دون
الاشارة ويمتنع تخصيصها قيل لعدم عمومها وقيل اذ اثبت علة لا يحتمل ان لا يكون علة
واما الدال باقتضائه فما دل على اللازم المحتاج اليه شرعا كاعتق عبدك عني بالف
يقتضي البيع ضرورة فلا يثبت معه شروط يحتمل السقوط وهو ثابت خلافا لزفر ولا عموم
خلافا للشافعي لانه ضروري والعموم للفظ فتبطل نية الثلاث في اعتدي للموطوءة وانت
طالق وطلقتك بخلاف طلقي نفسك والباين كانت طالق الا ان البينونة تتنوع الى خفيفة
وغليظة فصحت نية الثلاث بخلاف الطلاق وتبطل نية تخصيص فاعل ومفعول و
سبب وحال وصفة في اليمين كمكان وزمان والمصدر وان ثبت لغة لا يعم الا اذا تنوع
كالمساكنة والخروج هو الصحيح الا اذا ظهر كالمذكورات والحنث بكل في كل لوجود المحلوف
عليه لا للعموم وعلامته ان يصح به المذكور شرعا وشرطه ان لا يلغى عند ظهوره ويصح
تابعا للمذكور وهو كالدلالة الا عند المعارضة فصل وقد يستدل بوجوه فاسدة
منها مفهوم المخالفة فانه لو ثبت فبنقل والاحاد متعارضة ولا متواترا وشبهة
فلا مفهوم قيل لان الاثبات لم يوضع للنفي وبالعكس فلا يدل عليه فيه بحث وهو انواع

لغة نسخه

مفهوم اللقب لفهم الانصار عدم الاغتسال بالاكسال من قوله عليه السلام
الماء من الماء قلنا ذلك من اداة العموم وهو صحيح لكن الماء قد يثبت دلالة والصفة لان
قولنا الفقهاء الحنفية فضلا ينفر الشافعية قلنا لتركهم على الاحتمال او لفهم البعض
او لانفهامه في الجملة والشرط لان عدمه يوجب عدم المشروط قلنا هذا الشرط لغوي
والغاية لانها اخر فلو دخل ما بعدها لم يكن اخرا قلنا الكلام في الاخر لا فيما بعده وهذا
قد يعد من الاشارة والاستثناء لدلالة لا فاضل الا زيد على اثبات كونه فاضلا قلنا
هو من خصوصية المقام وانما لقوله عليه السلام انما الولاء وانما الاعمال قلنا هو من
عموم الولاء والاعمال والعدد لان التعميم يبطل نص العدد قلنا التعميم بعلته لا به والمذهبان
مرويان عن مشايخنا والحصر اذ لولاه لاخبر عن الاعم بالاخص فوجب جعله بعض الكل
قلنا اللازم المبالغة لا الحصر ومنها ما قيل ان القران في النظم يوجب المساواة في الحكم
لان العطف يقتضي الشركة قلنا ليس العطف بل افتقار المعطوف ومنها تخصيص العام
بسببه اذ لولاه لجاز تخصيصه بالاجتهاد ولم يكن لنقله فائدة ولم يطابق السؤال قلنا
يجوز دخول البعض قطعا والفائدة لا تنحصر فيه والمطابقة الكشف لا المساواة ومنها
تخصيصه بغرض المتكلم لانه يظهر بكلامه غرضه فيجب بناؤه على ما يعلم من غرضه قلنا
هذا ترك موجب الصيغة بمجرد التشهي وعمل بالمسكوت عنه ومنها حمل المطلق على المقيد
مطلقا وان اقتضى القياس لان القيد يجري مجرى الشرط فيوجب النفي في المنصوص
ونظيره قلنا تعدية للعدم الاصلي وابطال للحكم الشرعي وقياس في مقابلة النص
ومن المباحث المشتركة البيان وهو اظهار المراد بعد ما له تعلق به قولا كان او
فعلا لبيانه عليه السلام الصلوة والحج بالفعل وقوله صلوا وخذوا دليل بيانيته
ولامامة جبريل عليه السلام ولان الفعل ادل قيل يطول فيتاخر البيان قلنا قد يطول
به اكثر مما بالفعل كهيئات الركعتين ولو سلم فلا تاخر للشروع فيه بعد الامكان ولو سلم
فلا يثار اقوى البيانين على انه لم يتاخر عن الحاجة فاذا ورد ابعد مجمل فان اتفقا و
عرف السابق فهو البيان واللاحق تاكيد وان جهل فاحدهما وان اختلفا فالقول
تقدم او لا والفعل ندب او واجب يخصه وهو خمسة بيان تقرير وهو توكيد
الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص وتفسير وهو ايضاح ما فيه خفاء

لا يكون نسخه

خفاء وتغيير وهو تغيير موجب الصدر باظهار المراد كالتخصيص والاستثناء والشرط
والصفة والغاية وبدل البعض ويجوز تاخير التقرير والتفسير عن وقت الخطاب
لا الحاجة دون التغيير وبيان البقرة تقييد فيكون نسخا والاهل لم يتناول ابن نوح و
لو سلم فقد اخرج بالاستثناء وما لم يتناول عيسى وعزيرا والملائكة لا انهم خصوا
متراخيا اما التخصيص فقصر العام على بعض متناوله بكلام مستقل موصول حقيقة
او حكما للجهل بالتاريخ ويجوز بالعقل وبالعادة لا القياس والاجماع وبالكتاب والسنة
وبهما وانما الاستثناء فمتصل ان منع بعض ما يتناوله صدر الكلام عن دخوله
في حكمه بالا واخواتها وهو تكلم بالباقي بعد الثنيا لقوله تع وما كان لمؤمن ان يقتل
مؤمنا الا خطاء الشافعي من النفي اثبات وبالعكس لكلمة التوحيد وللاجماع عليه
قلنا بالعرف الشرعي ومرادهم عدم النفي وبالعكس ولو سلم فيعارض بمثله وشرطه
ان يكون مما اوجبه الصيغة قصدا ولذا لم يجوز ابو يوسف استثناء الاقرار في التوكيل
بالخصومة وكذا الانكار في الاصح ويستثنى الاكثر خلافا لابي يوسف لا الكل بلفظه او بالمساوي
مفهوما الا اذا عقب بما يخرجه عن المساواة نحو له على ثلثة الا ثلثة الا اثنين حيث
يلزم اربعة واذا اعقب المتعاطفة ينصرف الى الاخيرة ومنقطع ان لم يكن كذلك واما
التعليق فيمنع العلية فزمان العلة زمان الشرط فجاز التعليق بالملك الشافعي الحكم
فزمانها زمان التعليق فلم يجز التعليق بالملك ومبناه ان المعلق عندنا الايقاع وعنده
الوقوع وذكر مشية من لا يظهر مشيته ابطال عند ابي يوسف وتعليق عند محمد رحمهما
الله تع ويروى العكس ايضا واذا دخل الشرط على الشرط يقدم المؤخر تاخر الجزاء او تقدم
واذا تخللهما الجزاء كان الاول للانعقاد والثاني للانحلال واذا اعقب المتعاطفة ينصرف
اليها واذا تقدمها ما يتعلق به واذا توسطت بينهما يفتقر الوسطى الى الاولى لا اذا قدم
الاولى عليه وبيان ضرورة وهو نوع توضيح بما لم يوضع له منه ما هو في حكم
المنطوق كقوله تع وورثه ابواه فلامه الثلث ومنه السكوت لدى الحاجة بان يدل عليه
حال المتكلم كسكوت الشارع عن تغيير ما يعاينه والصحابة عن تقويم منفعة ولد المغرور
وزوجته والبكر البالغة والناكل والشفيع والمولى حين راى تجارة عبده ومنه ما ثبت
ضرورة اختصار الكلام نحو له على مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز بر وبيان

تبديل وهو النسخ وهو ان يدل على خلاف حكم شرعي دليل شرعي متراخ وجايز عقلا و
نقلا خلافا لغير العيسوية من اليهود وواقع خلافا لابي مسلم ولم يرد ظاهره فانه لا يصدر
عن مسلم فكيف عن ابي مسلم ومحله حكم شرعي فرعي لم يلحقه توقيت وتابيد قيدا حكم
نصا واختلف في غيره وشرطه التمكن من الاعتقاد لا الفعل ويجري بين الكتاب والسنة
مطلقا وخالف الشافعي في المختلفين والاجماع لا ينسخ ولا ينسخ وكذا القياس والناسخ قد
يكون اشق لا ينسخ المتواتر بالآحاد وينسخ بالمشهور ويجوز نسخ الثابت بالدلالة مع الاصل
واختلف في احدهما والمختار جواز نسخ الاصل بدونه لا العكس بخلاف القياس يعرف الناسخ
بالتاريخ وتنصيص الرسول صريحا او دلالة او الصحابة واذا لم يعرف فالتوقف لا التخيير
والمنسوخ منه اما التلاوة والحكم او احدهما او وصف الحكم كالاجزاء وحرمة ترك الواجب
في زيادة الشرط والجزء الشافعي بيان محض لان الزيادة تقرير والنسخ تبديل قلنا رفع
الاجزاء وحرمة الترك لا يكون تقريرا فلا يزاد بخبر الواحد والقياس على المتواتر والمشهور
خلافا له فلا يزاد التغريب على الجلد والنية والترتيب والولاء على آية الوضوء ولا الطهارة
على آية الطواف والفاتحة والتعديل على الصلوة فرضا بخبر الواحد والايمان على الرقبة
بالقياس واما وجوب الفاتحة والتعديل فليس بالزيادة الركن الثاني فيما يختص
بالسنة وهي ما صدر عن النبي عليه السلام من قول ويختص بالحديث وفعل وتقرير
الوحي نوعان ظاهر سمع من ملك يتيقنه مبلغا او وضح له باشارته او لاح لقلبه يقينا
بالهام الله تع والكل منه حجة على الكل بخلاف الهام الاولياء وباطن وهو ما ينال بالاجتهاد
ومنعه بعضهم وجوزه آخرون والمختار انه عليه السلام ينتظر الاول ثم يعمل بالثاني الاول
اولى لاحتمال الثاني الخطاء وان لم يقرر عليه فالاستمرار دليل الاصابة يقينا فلا يجوز
مخالفته بخلاف اجتهاد غيره فصل فيما يتعلق بالقول وفيه ابحاث الاول في كيفية
اتصاله بالنبي عليه السلام وهو كامل ان كانت الرواة في كل قرن قوما لا يجوز العقل
تواطئهم على الكذب عادة ويسمى المتواتر وهو يفيد اليقين بالضرورة وفيه شبهة صورة
ان كانت كذلك في القرن الثاني والثالث لا الاول ويسمى المشهور وهو يفيد طمانينة
الظن وصورة ومعنى ان لم يكن كذلك ويسمى خبر الواحد وهو يوجب العمل وغلبة الظن
بشرايط في الناقل والمنقول بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول وقيل لا يوجب العمل

العمل ايضا لانتفاء اللازم وقيل يوجب العلم ايضا لوجود الملزوم الثاني في شرايط الراوي
وهي اربعة العقل الكامل وهو عقل البالغ والاسلام وهو التصديق والاقرار ولو اجمالا
والضبط وهو حق السماع وفهم المعنى وحفظ اللفظ والمراقبة وظاهره ضبط معنا
لغة وهو الشرط وباطنه ضبطه فقها وهو الكامل والعدالة وهي استقامة الدين و
السيرة والمعتبر رجحان الدين والعقل على الهوى والشهوة الثالث في حال الراوي وهو ان
عرف بالرواية فان كان فقيها يقبل منه مطلقا والا فيرد ان لم يوافق قياسا وان لم يعرف
الا بحديث او حديثين فان لم يظهر في السلف جاز العمل بها في القرون الثلثة ان وافقه
لا بعدها وان ظهر فيهم فان قبلوها او لم يطعنوا تقبل وكذا ان اختلفوا فيه مع نقل
الثقات عنه ان وافق قياسا وان ردوا ردت الرابع في الانقطاع وهو نوعان ظاهر
وهو الارسال ويقبل مرسل الصحابي بالاجماع والقرنين خلافا للشافعي واختلف المشايخ
فيمن دونهما والمرسل من وجه يقبل في الصحيح وباطن وهو اما بنقصان في الناقل
واما بالمعارضة للاقوى صريحا كحديث فاطمة بنت قيس للكتاب وحديث القضاء
بشاهد ويمين للحديث المشهور او دلالة اذا شذ في البلوى العام او اعرض عنه الاصحاب
الخامس في الطعن وهو اما من المروي عنه فنفيها جرح وتردده وتاويله للظاهر مختلف
فيه ولغيره رد للباقي وعمله بعدها بخلافها يقينا جرح لا قبلها ولا مجهول التاريخ
والامتناع عن العمل كالعمل بخلافه واما من غيره فان كان صحابيا لا يحتمل الخفاء عليه
فجرح وان احتمل فلا وان كان من ائمة الحديث فمجمله لا يقبل ومفسره بما اتفق على كونه
جرحا شرعا والطاعن ناصح جرح والا فلا السادس في محل الخبر وهو اما حقوق الله تع
فالعبادات تثبت بخبر الواحد بالشرايط فلا يقبل خبر الفاسق والمستور فيها وان قبل
في الديانات بالتحري ولا الصبي والمعتوه والكافر مطلقا واختلف في العقوبات واما
حقوق العباد فما فيه الزام محض يشترط فيه الولاية ولفظ الشهادة والعدد عند
الامكان بشرايط الرواية وبلا الزام فيه اصلا لا يشترط فيه الا التمييز وما فيه الزام
من وجه يشترط فيه اما العدد او العدالة عنده ان كان المخبر فضوليا والا فلا وقالا
هو كالثاني السابع في نفس الخبر وهو اربعة ما علم صدقه كخبر الرسل وما علم كذبه
كدعوى فرعون الربوبية وما يحتملهما بلا رجحان كخبر الفاسق وما يترجح صدقه كخبر

العدل المستجمع للشرائط وله اطراف طرف السماع وعزيمته ان تقرأ على المحدث او يقرأ
عليك والاول اولى خلافا للمحدثين والكتاب والرسالة من الغايب كالخطاب ورخصته
الاجازة والمناولة والمجاز له ان علمه صحت والا فلا قيل فيه خلاف لابي يوسف كما في الكتاب
الحكمي وطرف الضبط وعزيمته الحفظ الى الاداء ورخصته الكتابة فان نظر وتذكر
فحجة وهذا الان عزيمة والا فلا ابو يوسف يقبل في الحديث والسجل ان كان في يده والا فلا
يقبل في السجل ولا صك في يد الخصم بل الحديث اذا عرف ومحمد قبله في صك معلوم
وطرف الاداء وعزيمته النقل باللفظ ورخصته النقل بالمعنى فيما فوق الظاهر يجوز
للعالم باللغة وفيه للفقيه لا في جوامع الكلم ولا اقسام الخفاء مطلقا فصل في فعله
صلى الله عليه وسلم فعله القصدي سوى الزلة وفعل الطبع وبيان المجمل والمخصوص به
ان علم صفته فامته مثله فيها حتى يقوم دليل الخصوص والا فالاباحة له ولنا اتباعه
فصل في تقريره ما قرره ان علم انكاره كذهاب كافر الى كنيسة فلا اثر لسكوته والا
دل على الجواز والاستبشار معه ادل منه تذنيب شرايع من قبلنا تلزمنا اذا قصها
الله تع او رسوله بلا انكار على انها شريعة لرسولنا عليه السلام ما لم يظهر نسخه
ويجب على غير الصحابي تقليده فيما شاع بين الاصحاب فسلموه لا فيما اختلفوا فيه اجماعا
واختلف في المجهول فقيل لا يجوز وقيل يجب مطلقا وقيل فيما لا يدرك بالقياس
والتابعي قيل مثله ان ظهر فتواه في زمنهم وقيل لا هو الظاهر الركن الثالث في
الاجماع وهو لغة العزم والاتفاق وعرفا اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله
عليه وسلم في عصر على حكم شرعي وركنه هو العلم به ونقله الى المحتج به وهو حجة
قطعية عقلا ونقلا وركنه الاتفاق والعزيمة فيه تكلم الكل وعملهم والرخصة تكلم
بعضهم او عمله وسكوت الباقين بعد بلوغه ومضي مدة التامل وخالف الشافعي
في الاخير واهله مجتهد غير فاسق ومبتدع وشرطه اتفاق الكل فلا يكفي العترة ولا ابو
بكر وعمر ولا الائمة الاربعة ولا اهل المدينة لا كونهم صحابة فالتابعي معتبر في اجماع
الصحابة ولا بلوغهم عدد التواتر ولا انقراض العصر ولا لللاحق عدم الاختلاف السابق
الا ان يكون على ثالث والبعض قيده باستلزامه ابطال ما اجمعوا عليه ورد بان المفهوم
من ادلة المانعين والمجوزين الاطلاق فالتفصيل غير مفيد وحكمه انه من حيث هو هو

يفيد اليقين فيكفر جاحده ولا بد له من سند وسند ما يستقل بالحجية الا الظني ونقله
اما بالتواتر او الشهرة او الاحاد واقوى المتواتر اجماع الصحابة اذا انقرضوا فهو كالاية
فيكفر جاحده ان لم يكن سكوتيا ثم اجماع من بعدهم فيما لم يرو فيه خلافهم فهو كالمشهور
يضلل جاحده ثم المختلف فيه فهو كالصحيح من الاحاد الركن الرابع في القياس وهو
لغة التقدير وشرعا ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الاخر بالراي وهو
حجة بالكتاب والسنة والاجماع ونفاه الظاهرية فبعضهم مطلقا وبعضهم في الشرعيات
وله شرط وركن وحكم ودفع اما شرطه فان لا يكون الاصل مختصا بحكمه بالنص
وان لا يعدل به عن سنن القياس بان لا يعقل معناه كالمقدرات الشرعية او يستثنى
عن سننه كاكل الناسي وانتفى نظيره ظهر معناه او لا وان يكون المعدى حكما شرعيا ثابتا
باحد الادلة او الخفي منه غير متغير الى فرع هو نظيره ولا نص فيه فلا يثبت اللغة بالقياس
ولا يتعدى المنسوخ ولا الثابت بالقياس ولا يقال الذمي اهل للطلاق فاهل للظهار
كالمسلم ولا يلحق الخطاء بالنسيان في عدم الافطار ولا يجوز السلم الحال قياسا على المؤجل
واما القليل من الطعام فلم يخصص من قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا
سواء بسواء بالتعليل بالقدر بل المراد التسوية بالكيل وهي لا يتصور الا في الكثير واما سقوط
حق الفقير في العين فبدلالة النص لا التعليل بالحاجة وانما هو لبيان صلاحية حدثت
لاثبات مثلها فالتغير مع التعليل لا به واما ركنه فاربعة الاصل والفرع وحكم
الاصل والجامع اما الاصل فالمحل المشبه به وقيل حكمه وقيل دليله واما الفرع
فالمحل المشبه وقيل حكمه واما حكم الاصل فما افاده النص او الاجماع او الاستحسان
واما الجامع المسمى بالعلة فما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه وجعل الفرع
نظيرا له في حكمه بوجوده فيه ويكون وصفا لازما او عارضا وجليا وخفيا واسما
وحكما ومركبا ومفردا ومنصوصا وغيره والاصل في النصوص قيل عدم التعليل الا بدليل
وقيل التعليل بكل وصف يمكن الا لمانع وقيل بمميز فبعض الشافعية الاخالة وبعضهم
شهادة الاصول وعندنا لا بد قبل المميز من كونه معللا في الجملة ولا يجوز تعليلنا
بالقاصرة ولا بما اختلف في وجوده في الفرع او الاصل او ثبت الحكم في الاصل بالاجماع مع
الاختلاف في العلة ولا بما مع الفارق ويعرف بوجوه الاول الاجماع الثاني النص فان

دل بوضعه فصريح واقوى مراتبه ما صرح فيه بالعلية ثم ما كان ظاهرا فيها بمرتبه ثم ما
بمرتبتين ثم ما بمراتب والا فايماء وهو ان يقترن بالحكم ما لو لم يكن هو او نظيره للتعليل
كان بعيدا فيحمل عليه دفعا للاستبعاد كحديث الاعرابي وحديث الخثعمية ومنه ذكر
وصف مناسب للحكم معه ومنه الفرق بين شيئين في الحكم اما بصيغة صفة مع ذكر الحكمين
او احدهما واما بالغاية او الاستثناء او الشرط الثالث المناسبة بشرط الملايمة وهذه
تجوز القياس وربما يسمى تاثيرا او الموجب هو التاثير بمعنى ان ثبت بنص او اجماع اعتبار
نوعه او جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه القريب فالنوع في النوع كالصغر في الولاية
على النفس والجنس في الجنس كسقوط الزكوة عن الصبي والنوع في الجنس كسقوطها عمن لا
عقل له والجنس في النوع كعدم دخول شئ في الجوف في عدم فساد الصوم وقد يتركب البعض
مع البعض فيصير الاقسام خمسة عشر اربعة للبسيط والباقي للمركب قيل وبالدوران
وهو الوجود عند الوجود وزاد البعض العدم عند العدم والبعض قيام النص في الحالين
ولا حكم له لان العلل الشرعية امارات فلا حاجة الى معان تعقل قلنا لا بد من التمييز بين
العلل والشروط والدوران مطلقا لا يفيد العلية والقيام نادر فلا يجعل اصلا في الباب
واما حكمه فالتعدية اتفاقا كالتعليل عندنا فلا تعليل لاثبات السبب او وصفه ولا الشرط
او وصفه ولا الحكم او وصفه بل التعدية حكم شرعي من الثابت بالنص والاجماع الى
فرع هو نظيره واختلف في تعدية السببية والشرطية فصل ان سبق الافهام الى
وجه القياس يخص باسمه والا فبالاستحسان وقد يسمى به الاعم وهو دليل يقابل القياس
الجلي وهو اما الاثر او الاجماع او الضرورة او القياس الخفي وله قسمان ما قوى تاثيره وما
ظهر صحته وخفي فساده وللقياس قسمان ما ضعف تاثيره وما ظهر فساده وخفي صحته واول
الاول اولى من اول الثاني وثاني الثاني من ثاني الاول وكل ينقسم عقلا الى ضعيف
الاثر وقويه ولا يرجح الاستحسان عند التعارض الا اذا قوي اثره وضعف اثر القياس والى
صحيح الظاهر والباطن وفاسدهما وصحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس فالاول من القياس
يرجح على كل استحسان وثانيه مردود بقي الاخيران فالاول من الاستحسان يرجح عليهما و
ثانيه مردود بقي الاخيران فالتعارض بينهما وبين اخيري القياس ان وقع مع اتحاد النوع
فالقياس اولى ومع اختلافه فما ظهر فساده ابتداء واذا تؤمل تبين صحته اقوى من العكس

من العكس والمستحسن بالقياس الخفي يعدى لا غير وهو ليس تخصيص العلة لان عدمه لعدمها
واما دفعه فبوجوه الاول النقض وهو منع مقدمه لا بعينها ببيان وجود العلة
مع تخلف الحكم ويرد بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض وبمعناه وهو
منع وجود ما له صارت علة في صورة النقض وبالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة
في صورة النقض وبالغرض وهو ان يقول الغرض التسوية وقد حصلت ثم ان رد بها
والا فان لم يوجد في صورة النقض مانع بطلت العلة وان وجد فلا اما لاعتبار عدم
المانع فيها واما لتخصيص العلة فعلى هذا مانع الحكم خمسة مانع من انعقاد العلة
وتمامها وابتداء الحكم وتمامه ولزومه ثم عدمها لزيادة وصف او لنقصانه الثاني
الممانعة وهي منع مقدمة بعينها ففي المؤثرة اما في نفس الحجة واما في وجودها في الاصل
او الفرع واما في شروط التعليل واما في اوصاف العلة وفي الطردية اما في الوصف
او الحكم او صلاحه للحكم او نسبته الى الوصف الثالث فساد الوضع وهو ترتيب نقيض
ما يقتضيه العلة عليها ولا ورود له بعد المناسبة الرابع فساد الاعتبار وهو
منع محلية المدعى للقياس للنص على خلافه ويرد بالطعن في السند وبمنع الظهور و
بالمعارضة بآخر الخامس الفرق وهو بيان وصف في الاصل له مدخل في العلية لا يوجد
في الفرع ويرد بانه غصب وبان الفارق لا يضر اذ اثبت علية المشترك الا اذا اثبت
مانعا في الفرع لكنه لا يبقى فرقا وكل ما لو اورد به لرد ينبغي ان يورد بالممانعة السادس
المعارضة وهي اقامة الدليل على نقيض مدعى الخصم ويجري في الحكم وعلته ويسمى
الاولى معارضة في الحكم فاما بدليل المعلل ولو بزيادة وهي معارضة فيها معنى المناقضة
فان دل على نقيض الحكم بعينه فقلب وعلى ما يستلزمه فعكس والاول اقوى واما بدليل
آخر وهي معارضة خالصة فاما ان يثبت نقيض الحكم بعينه او بتغيير واما ما يستلزمه
والاول اقوى والثانية معارضة في المقدمة فان كانت بجعل العلة معلولا او المعلول
علة فمعارضة فيها معنى المناقضة وقلب ايضا وانما يتجه اذا كانت العلة حكما لا
وصفا والاحتراز عنه ان يورد بطريق الاستدلال باحدهما على الآخر والا فخالصة
فان قامت على نفي عليته قبلت وعلى علية آخر فان قصر او تعدى الى مجمع عليه لا او الى مختلف
فيه يقبل عند النظار لا الفقهاء السابع القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه

المعلل مع بقاء الخلاف وهو على ثلثة اوجه الاول ان يلزم ما يتوهم انه محل النزاع او
ملازمه اما بصريح عبارته او بحملها على غير مراده الثانى ان يلزم ابطال ما يتوهم
انه ملخذ الخصم الثالث ان يسكت عن مشهورة والسائل يسلم المذكورة ويبقى النزاع
واذا دفع تعين الانتقال اما من علة الى اخرى لاثبات الاولى والحكم الاول وحكم
اخر يحتاج اليه الاول واما الى حكم كذلك والكل صحيح اتفاقا الا الثانى فقيل قصة
الخليل منه وقيل لا تذنيب قد يتمسك بحجج فاسدة منها الاستصحاب حجة عند الشافعى
فى كل حكم ثبت بدليل ثم شك فى بقائه فبعضهم بالضرورة وبعضهم ببقاء الشرائع
وبالاجماع على اعتباره فى الفروع وعندنا فى الدفع لا الاثبات لان الموجب لا يدل على
البقاء وبقاء الشرائع بدليل اخر والبقاء فى الفروع لتحقق الافعال الموجبة للاحكام
الى ظهور المناقض ومنها الاستدلال بعدم المدارك وهو يوجب الجزم بالنقيضين
عند فقد دليلى الطرفين ومنها التقليد وهو اتباع الغير على اعتقاد انه محق بلا دليل
على وجوب اتباعه وهو ايضا يوجب ما مر باب المعارضة والترجيح اذا ورد
دليلان يقتضى احدهما عدم مقتضى الاخر فان تساويا قوة او كان احدهما اقوى
بوصف فبينهما معارضة والقوة رجحان ففى الكتاب والسنة يحمل على نسخ الاخير ان
علم التاريخ والا يطلب المخلص فان لم يوجد صير من الكتاب الى السنة ومنها الى قول الصحابى
مطلقا ان قدم مطلقا والا ففى مخالف القياس ومنه الى القياس والا فكالقياس يعمل
باحدهما بالتحرى ان امكن والا يقرر الاصول كما فى سؤر الحمار حيث تعارض الاخبار والاثار
وامتنع القياس وهو اما بين ايتين او قراءتين او سنتين او اية وسنة مشهورة او
متواترة والمخلص اما من قبل الحكم او الحال او الزمان اما الاول فاما بان يوزع الحكم
كقسمة المدعى بين المبرهنين او يحمل على تغايره كما فى ايتى اليمين واما الثانى فبان يحمل
كل على حال كحمل قراءتى التخفيف والتشديد فى يطهرن على العشرة واقل واما الثالث
فباختلاف زمان الحكم او الورود صريحا فالمتاخر ناسخ او دلالة كالحاظر يؤخر عن المبيح
نقلا بالحديث وعقلا بانه لو قدم لتكرر التغيير والمثبت عن النافى لما مر ان لم يعرف النفى
بالدليل والا فمثل المثبت وان احتمل الوجهين ينظر فيه واما فى القياس فلا نسخ ولا تساقط
بل العمل بايهما شاء بشهادة قلبه واما الترجيح فهو اثبات فضل احد الدليلين

الدليلين المتماثلين وصفا وقد علم مما سبق بعض وجوهه فى الكتاب والسنة بالمتن
والسند والحكم والخارج وفى القياس بالاصل والفرع والعلة والخارج وقد ذكروا فى
الاخير اربعة الاول قوة الاثر كما فى الاستحسان والقياس والثانى قوة ثباته على الحكم
كقولنا متعين كالنفل اولى من فرض كالقضاء والثالث كثرة الاصول كقولنا مسح
فلا يسن تكراره كسائر الممسوحات اولى من ركن فيسن تكراره كالغسل والرابع العكس
كقولنا مسح فلا يسن تكراره اولى لانعكاسه من ركن فيسن لعدم انعكاسه واذا
تعارض سبباه فالذاتى اولى من الحالى لسبق الذات وقيام الحال به تذييل وقد يرجح
بوجوه فاسدة منها غلبة الاشباه لان الظن يزداد بكثرتها كالاصول قلنا الاشباه
علل وكثرتها لا توجب ترجيحا بخلاف الاصول ومنها عموم الوصف لانه اوفق بالمقصود
وهو فاسد لان خاص اصل الوصف راجح على العام فكيف هذا وفيه بحث ولان التعدى
غير مقصود عنده وفيه ايضا بحث ومنها قلة الاجزاء لقربه من الضبط وبعده
عن الغلط والخلاف وهو فاسد لان العبرة بالمعنى لا الصورة ومنها كثرة الادلة
لان الظن بها اقوى وابعد عن الغلط ولان ترك الاقل اسهل وهو فاسد لمعنى
الترجيح ولان استقلال كل جعل الغير كان لم يكن فلا يرجح بكثرة الرواة ما لم يشتهر
ولا نص باخر وكذا القياس المقصد الثانى فى الاحكام وما يتعلق بها وهو
مرتب على اربعة اركان الاول فى الحكم وهو اثر خطاب الله تع المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء او التخيير او الوضع فهو نوعان تكليفى ووصفى اما التكليفى فاما ان يكون
صفة لفعل المكلف كالوجوب ونحوه او اثر اله كالملك وما يتعلق به والاول اما ان
يعتبر فيه اولا المقاصد الدنيوية او الاخروية والاول ينقسم الفعل باعتباره الى
صحيح وباطل وفاسد والى منعقد وغيره ونافذ وغيره ولازم وغيره والثانى ينقسم
الفعل باعتباره الى قسمين الاول عزيمة وهى ما شرع ابتداء غير مبنى على اعذار العباد
فان كان اتيانه راجحا فمع المنع بقطعى فرض وبظنى واجب وبلا منع سنة ان كان طريقة
مسلوكة فى الدين والا فنفل وان عكس فمع المنع حرام وبلا منع مكروه وان استويا
فمباح فالفرض لازم علما وعملا فيكفر جاحده ومستخفه ويفسق تاركه بلا عذر وقد
يطلق على ما يفوت الجواز بفوته فلا يكفر منكره بل يفسق ان استخف باخبار الاحاد

منكره
نسخه

لا ان كان مأولا ثم ان حصل المقصود من شرعيته بمجرد حصوله ففرض كفاية وحكمه اللزوم
على كل وسقوطه بفعل البعض وان لم يحصل لكل احد الا بصدوره منه ففرض عين وحكمه
اللزوم على من فرض عليه حتما وقد يفرض واحد مبهم من امرين فصاعدا كما فى خصال
الكفارة والواجب لا يلزم الا عملا فهو كالفرض العملى الا فى الفوت وقد يطلق على الفرض
ايضا وتارك كل يستحق العقاب والسنة نوعان سنة الهدى وتاركها يستحق اللوم و
زوايد وتاركها لا يستحقه ومطلقها مطلق خلافا للشافعى وقد تطلق على الثابت بها
والنفل يثاب فاعله ولا يسئ تاركه ودون الزوايد ويلزم بالشروع قصدا والحرام ما يوجب
العقاب وهو اما لعينه ان كان منشأ الحرمة عينه او لغيره ان كان غيره والمكروه تنزيهى
الى الحل اقرب وتحريمى الى الحرمة اقرب وهذا حرام عند محمد لكن بظنى فيقابل الواجب
والثانى رخصة وهى ما شرع ثانيا مبنيا على العذر وهى اربع نوعان من الحقيقة
احدهما احق بكونه رخصة من الاخر ونوعان من المجاز احدهما اتم فى المجازية من الاخر
اما الاول فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة كاجراء المكره كلمة الكفر على اللسان وقلبه
مطمئن بالايمان وحكمه انه يوجر ان قتل باخذ العزيمة واما الثانى فما استبيح مع قيام
سبب تراخى حكمه كافطار المسافر وحكمه ان العزيمة اولى الا ان تضعفه واما
الثالث فما وضع عنا من الاصر والاغلال واما الرابع فما سقط عنا مع مشروعيته
لنا فى موضع اخر كالسلم وكالخمر والميتة للمضطر والمكره وكقصر المسافر ومسح المتخفف
وحكمه ان العزيمة لا تبقى مشروعة فيه واما الوضعى فاثر الخطاب بتعلق شئ بالحكم
التكليفى وحصول صفة له باعتباره فالمتعلق ان دخل فى الاخر فركن والا فان اثر فيه
فعلة والا فان اوصل اليه فى الجملة فسبب والا فان توقف عليه وجوده فشرط والا
فلا اقل من الدلالة عليه فعلامة اما الركن فما يتقوم به الشئ وهو اصلى ان لم يعتبر
حكم الشئ باقيا عند انتفائه وزايد ان اعتبر وهو اما بحسب الكيفية كالاقرار فى الايمان
او الكمية كالاقل فى المركب منه ومن الاكثر واما العلة فما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء
وهى مقارنة للمعلول كالعقلية ومنا من جوز التراخى وهى اما علة اسما ومعنى وحكما
بان توضع له وتوثر فيه ولا يتراخى عنها كالبيع للملك واما اسما ومعنى كالبيع الموقوف
وبالخيار وكمرض الموت والجرح والرمى والتزكية عند الامام وكالايجاب المضاف

المضاف الى وقت والاجارة كذلك والنصاب قبل الحول وكشرى القريب واما معنى
وحكما كاخر جزئيها كالقرابة والملك للعتق فانهما تاخر كان علة كذلك بخلاف اخر
الشاهدين واما اسما وحكما كالسبب القائم مقام المسبب والدليل القايم مقام المدلول
والداعى اليهما اما دفع ضرورة او حرج او الاحتياط واما اسما فقط كالمعلق بالشرط
على ما ياتى واما معنى فقط كاحد وصفين تركب منهما العلة واما حكما فقط كشرط
فى حكم العلة واما السبب فما يكون طريقا الى الحكم فقط وقد يطلق على كل ما دل
السمع على كونه معرفا لحكم شرعى وهو اما حقيقى وهو طريق الحكم بلا انضياف وجوب
او وجود اليه وضعا بلا تعقل التاثير وحكمه ان لا يضاف اثر الفعل اليه فلا يضمن
الدال على السرقة او القتل او قطع الطريق ولا يشترك فى الغنيمة الدال على حصن حربى
بوصف طريقه ولا من دفع صبيا سكينا ليمسكه له فقتل به نفسه ولا من قال له
اصعد الشجرة وانقض ثمرتها لتاكل او لناكل ففعل فعطب واما فى حكم العلة وهو ما
يضاف اليه العلة المتخللة بلا وضع لحكمها وحكمه ان يضاف اثر الفعل اليه كسوق
الدابة وقودها وقطع حبل القنديل ونحوهما واما له شبهة العلة وهو ما يضاف الحكم
اليه ثبوتا عنده على صحة التراخى او يثبت به غير موضوع لتحلل لم يوضع للحكم وحكمه
ان يضاف اثر الفعل اليه بالتعدى كحفر البئر فى ملك الغير وارضاع الكبيرة ضرتها
الصغيرة بالتعمد واما مجازى وهو طريق يفضى فى المال كالتطليق والاعتاق والنذر
المعلقة للجزاء واليمين بالله للكفارة وله شبهة الحقيقة فتنجيز الثلاث يبطل التعليق
زفر مجاز محض فلا يبطله الشافعى سبب بمعنى العلة لا هى فلم يجوز التعليق بالملك وجوز
التكفير بالمال قبل الحنث اعلم ان لكل من الاحكام سببا ظاهرا فللايمان حدوث العالم
فيصح من الصبى وان لم يخاطب به وللصلوة الوقت وللزكوة النصاب والنماء شرط
لوجوب الاداء وللصوم قبل اليوم وقيل الشهود ولصدقة الفطر راس يمونه ويلى
عليه والفطر شرط وللحج البيت والوقت والاستطاعة شرط الجواز والوجوب وللعشر
وللخراج الارض النامية تحقيقا وتقديرا والاول مونة فيها معنى العبادة والثانى مونة
فيها معنى العقوبة ولذا لم يجتمعا وللطهارة ارادة الصلوة والحدث شرط وللحدود
والعقوبات والكفارات ما تنسب اليه من سرقة وقتل وامر داير بين الحظر والاباحة

ولشرعية المعاملات البقاء المقدر وللاختصاصات الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع
والنكاح ونحوهما **واما الشرط** فهو ما يتوقف عليه الوجود بلا تاثير وافضاء وهو
اما محض وهو ما لا يلاحظ فيه صحة الاضافة او الافضاء بل مجرد توقفه او توقف
انعقاد علته عليه وهو حقيقي كالشهود للنكاح والطهارة للصلوة وجعلي كما بكلمته
ويسمى الشرط صيغة او دلالتها ويسمى الشرط دلالة وهذا مختص بغير المعين واما
في حكم العلة وهو ما لا يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها كحفر البير وشق الزق و
قطع حبل القنديل واما وضع الحجر واشراع الجناح وترك الحايط المايل بعد التقدم
فاسباب ملحقة بالعلل واما في حكم السبب وهو سابق اعترض بينه وبين الحكم فعل
مختار غير منسوب اليه كحل قيد العبد وفتح قفص او اصطبل واما شرط اسما لا حكما
كاول شرطين علق بهما الحكم واما علامة وهو ما يظهر تحقق نفس العلة مع خفائها
او صفتها معه كالولادة للنسب عندهما حتى اثبتاه بشهادة القابلة بها مطلقا
الامام شرط محض فلا يثبت الا بحجة كاملة وكالاحصان للرجم فلا يضمن شهوده اذا رجعوا
مطلقا **واما العلامة** فما يعرف الحكم به بلا تعلق وجوب ووجود به وهي اما
محض كالتكبير ورمضان في انت طالق قبل رمضان بشهر واما بمعنى الشرط كما مر به
واما بمعنى العلة كالعلل الشرعية واما مجازا كالعلل الحقيقية والشرط الحقيقي **الركن
الثاني** في الحاكم الحاكم بالحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والثواب والذم والعقاب
هو الشرع عند الاشاعرة والعقل آلة لفهم الخطاب لقوله تع وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا قلنا لو سلم ارادة التعذيب الاخروي فنفيه لا ينافي استحقاقه و
ايضا لولاه لما تخلفا كما في الكذب انقاذا والصدق اهلاكا قلنا لو تم فلا يفيد السلب
الكلي والعقل عند المعتزلة والشرع مبين في البعض لان حسن الاحسان وقبح العدوان
لا ينكره عاقل قلنا الا بالمتنازع فيه ولان من استوى في غرضه الصدق والكذب
وقدر على الانقاذ والاهلاك يختار الصدق والانقاذ وما هو الا لحسنهما عقلا
قلنا بل لكون الاول اصلح والثاني اليق برقة الجنسية ولانه لولاه كان التكليف شرعيا
فلزم افحام الرسل واجيب بانه مشترك الالزام وان الوجوب لا يتوقف على العلم به
وهذا لا يدفع لزوم الافحام ولانه لولاه لزم ان لا يقبح منه تع شيء قبل السمع فلزم

فهم نسخه

مركوز في الاذهان نسخه

فلزم جواز كذبه واظهار المعجزة على يد الكاذب فلا يقبح بعده ايضا للذور وان لا يقبح
الكفر من المتمكن منه ومن العلم بحاله قبل السمع واجيب بانا لا نسلم الامتناع العقلي
وان جزمنا بعدمهما ولو سلم فلا نسلم انه للقبح عقلا لجواز كونه لامر اخر وبان التنازع
فيه قبل الشرع ممنوع وغيره لا يضر ونقول شيء منها لا يفيد الحاكمية والمختار ان
الحاكم في الكل هو الشرع لان العقل آلة عاجزة ولا ينفك عن الهوى وان كان مبنيا
في البعض فهو غير معتبر كل الاعتبار فلا يكلف بالايمان الصبي العاقل ومن لم يبلغه
الدعوة قبل زمان التجربة فلا ترتد مراهقة غافلة لم تتصف تحت مسلم بين مسلمين ولا
مهدر كل الاهدار فيعتبر ايمان الصبي عاقل وكفره اذا اعتقد وصفا ولا وترتد مراهقة
وصفت فتبين من زوجها وهو المحمل لقول الامام لا عذر لاحد في الجهل بالخالق
لقيام الافاق والانفس ويعذر في الشرايع الى قيام الحجة ولعل الاصل قوله تع
اولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير **الركن الثالث** في المحكوم به وهو
اربعة حقوق الله تع خالصة والعباد خالصة كبدل المتلفات وما اجتمعا فيه
والاول غالب كحد القذف والعكس كالقصاص وحقوق الله تع ثمانية عبادات
خالصة كالايمان وفروعه وفيهما اصول وفروع وزوائد فالايمان اصله التصديق
ولاحقه الاقرار وزوائده الاعمال والفروع اصلها الصلوة ولاحقها الزكوة ثم
الصوم ثم الحج ثم الجهاد وزوايدها السنن والآداب وعبادة فيها مؤنة كصدقة
الفطر ومؤنة فيها عبادة كالعشر ومونة فيها عقوبة كالخراج وحقوق دائرة بينهما
كالكفارات فلم تجب على المسبب والصبي والغالب العبادة فيما سوى الفطر وحق
قائم بنفسه كخمس الغنايم والمعادن وعقوبة كاملة كالحدود الا حد القذف وقاصرة
كحرمان الميراث بالقتل ثم لها قد يكون اصل وخلف فالايمان اصله التصديق
والاقرار ثم صار الاقرار خلفا في احكام الدنيا ثم اداء احد ابوي الصغير عن اداته
ثم تبعية الدار او الغانمين اذا عدما وكذا الطهارة والتيمم لكنه خلف مطلقا
بالنص فيجوز قبل الوقت واداء الفرايض بتيمم خلافا للشافعي ثم الخلفية بين
الماء والتراب فيجوز امامة المتيمم للمتوضي خلافا لمحمد وزفر وشرطها امكان الاصل
ثم عدمه لعارض **الركن الرابع** في المحكوم عليه وهو المكلف التكليف موقوف

لم يعد نسخه

بالخالقه نسخه
وكان نسخه

على الاهلية الموقوفة على العقل بالملكة وهو متفاوت فاقيم البلوغ مقامه وهو
كاف للحكم عند المعتزلة فالصبي العاقل ومن في الشاهق مكلفان بالايمان وفروعه
تفصيلا فيما يدرك جهته واجمالا فيما لا يدرك ولا حكم قبل السمع عند الاشاعرة
فيعذران فلا يعتبر ايمان الاول ولا كفر الثاني فيضمن قاتله والمختار التوسط كما
سبق ثم الاهلية نوعان اهلية الوجوب واهلية الاداء اما الاولى فبالذمة
وهي وصف يصير به الانسان اهلا لماله وعليه وله قبل الولادة ذمة صالحة
للوجوب له لا عليه وبعدها صالحة لهما لكن لما كان المقصود هو الاداء اختص
واجباته بممكن الاداء عنه فيجب عليه من حقوق العباد الغرم والعوض وصلة
تشبه المؤن او الاعواض كنفقة القريب والزوجة لا الاجزية فلا يتحمل الدية لا
العقوبة والاجزية ومن حقوقه تعالى ما صح اداؤه عنه كالعشر والخراج وما لا فلا
كالعبادات الخالصة والعقوبات واختلف في عبادة فيها مؤنة واما الثانية
فقاصرة يبتني عليها صحة الاداء وكاملة يبتني عليها وجوب الاداء وكل يثبت
بقدرة كذلك ثابتة بعقل كذلك فالقاصرة عقل الصبي والمعتوه والكامل عقل
البالغ غير المعتوه وما بالقاصرة انواع فحق الله تعالى حسنا لا يحتمل غيره كالايمان
او قبيحا لا يحتمله كالكفر او ما بينهما كالصلوة ونحوها صح من الصبي بلا لزوم اداء
فيعتبر ردته في احكام الدارين وحق العبد ان نفعا صح منه فان اجر نفسه و
عمل وجب الاجر استحسانا بلا ضمان ان تلف بخلاف العبد واذا قاتل يستحق
الرضخ ويصح تصرفه وكيلا بلا عهدة ان لم ياذن الولي وان ضرا فلا وان اذن الولي
او باشر الا الاقراض للقاضي وان دار بينهما صح برأي الولي ثم هنا كالبالغ حتى صح
بغبن فاحش من الاجانب ومن الولي في رواية خلافا لهما ثم العوارض
نوعان سماوية ومكتسبة اما الاول فاصناف منها الجنون لا يصح ايمان
المجنون الا تبعا فاذا اسلمت امرأته عرض على وليه ويرتد تبعا والقياس ان يسقط
العبادات بالاطلاق لكنه قيد بالامتداد استحسانا وهو في الصلوة بالزيادة على
يوم وليلة بساعة وعند محمد بصلوة وفي الصوم باستغراق الشهر والزكوة بالحول
ويواخذ بضمان الافعال في الاموال لا الاقوال ومنها الصغر وهو قبل التعقل عجز

عجز محض وبعده يصيب ضربا من اهلية الاداء مع عذر الصبا فلا يسقط عنه ما لا
يحتمل السقوط عن البالغ كنفس وجوب الايمان فان اداه استغنى عن الاعادة بل ما
يحتمل السقوط كوجوب اداء الايمان فلا يقتل بالردة وكموجب القتل ولا يحرم الميراث به
وحرمانه بالرق والكفر لمنافاتهما الارث ويولى عليه ولا يلي وعليه يعرض الاسلام
اذا اسلمت زوجته ومنها العته وهو كالصبا مع العقل ومنها النسيان وهو ليس
منافيا للوجوب ولا عذرا في حقوق العباد وكذا في حقه تعالى ان قصر العبد والا فعذر مطلقا
ومنها النوم وهو يوجب تاخير الخطاب لا الوجوب ويبطل الاختيار فلا تصح عباراته
فلم يعتبر بيعه وشراؤه وطلاقه وعتقه وردته واسلامه ولم يتعلق حكم بكلامه و
قراءته وقهقهته في الصلوة ومنها الاغماء وهو فوق النوم فيبطل العبارات ويكون
حدثا في الاحوال ولندرته في الصلوة يمنع البناء والقياس ان لا يسقط واجبا لكنه يسقط
ما فيه حرج استحسانا وهو في الصلوة كالجنون لا الصوم والزكوة ومنها الرق وهو عجز
حكمي بقاء شرع في الاصل جزاء وهو لا يتجزى كالعتق وكذا الاعتاق عندهما لانه ملزوم
العتق وهو ينافي مالكية المال ومنافع نفسه الا ما استثنى من القرب فلا يملك التسرى
ولا يصح حجه بخلاف الفقير ولا يكمل جهاده فلا يستحق السهم الكامل ولا ينافي مالكية غيره
كاليد والنكاح والحيوة والدم فالماذون يتصرف لنفسه باهليته خلافا للشافعي رحمه الله
تعالى وينعقد نكاحه ولا يلي المولى قتله ويصح اقراره بالحدود والقصاص والسرقة وينافي
كمال اهلية الكرامات الدنيوية كالذمة فتضعف عن تحمل الدين بلا انضمام مالية الكسب
والرقبة اليها وكالحل فلا ينكح الاثنتين ولا تنكح على الحرة وفروعه من العدة والطلاق و
القسم وكالمالكية فينتقص ديته عن الحر بما اعتبر في السرقة والمهر بخلاف المرأة وبتنصف
النعمة يتنصف النقمة فيتنصف الحدود اذا امكن والا يكمل وينافي الولايات فلا يصح امان
المحجور واما امان الماذون فليس من الولاية وينافي ضمان ما ليس بمال فلا يجب الدية في جنايته
خطاء بل دفعه جزاء الا ان يختار الفداء وهو معصوم الدم كالحر فيقتل به ومنها الحيض
والنفاس وهما لا يعدمان الاهلية الا ان الطهارة عنهما شرط للصلوة وللصوم وللحرج
سقط قضاؤها دونه ومنها المرض وهو لا ينافي الاهلية لكنه يوجب العجز فشرع العبادات
معه بقدر المكنة وسبب موت هو علة للخلافة فكان سبب تعلق حق الوارث والغريم فيوجب

الحجر اذا اتصل بالموت مستندا الى اوله بقدر ما يصان به حقهما فقط فكل تصرف يحتمل
الفسخ يصح فى الحال ثم ينتقض ان احتيج اليه وما لا يحتمله يصير كالمعلق بالموت كالاعتاق
على وارث او غريم بخلافه من الراهن والقياس ان لا يملك الصلة واداء حق الله تع
المالى والوصية بهما لكنا استحسناها من الثلث نظرا له ولما ابطلها الشارع للوارث
ولولاها بطلت صورة ومعنى وحقيقة وشبهة ومنها الموت وهو عجز خالص وله
حكم الحيوة فى احكام الاخرة ويسقط من الدنيوية ما هو من قبيل التكليف الا الاثم وما شرع
عليه لحاجة غيره الصلة الا ان يوصى فيصح من الثلث ودينا فى الذمة الا ان ينضم اليها
مال او كفيل لا حقا متعلقا بالعين كالودايع والغصوب ولا يسقط ما شرع له لحاجته
فيبقى ما تقضى به على ملكه ولذا قدم جهازه ثم ديونه ثم وصاياه ثم يورث بطريق
الخلافة عنه نظرا له وتبقى الكتابة بعد المولى والمكاتب عن وفاء وقلنا يغسل المراءة
زوجها فى العدة بلا عكس واما ما لا يصلح لحاجته فكالقصاص فيجب للورثة ابتداء فصح
عفوهم قبل موته ولم يورث عنده حتى لم ينتصب البعض عن البعض الا اذا انقلب مالا
حتى تقضى منه ديونه وينفذ وصاياه لكن السبب انعقد له فصح عفوه ايضا واما
الثانى فاصناف منها الجهل وهو اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر فديانته
فى حكم لا يقبل التبديل باطلة وفيما يقبله دافعة للتعرض له وللخطاب فى حكم الدنيا
فيثبت تقوم الخمر والضمان باتلافها وجواز بيعها ونحوها وصح نكاح المحارم ان تدينوا
به فيثبت به الاحصان ويجب النفقة ولا يفسخ الا بمرافعتهما واما الربوا فقد نهوا
عنه او استثنى عن العهد واما جهل كذلك لكنه دونه كجهل ذى الهوى بصفات الله
تع واحكام الاخرة وكجهل الباغى فيضمن باتلاف نفس العادل وماله الا ان يكون له
منعة فيسقط الالزام ويجب محاربتهم وقتل اسيرهم وجريحهم بلا سقوط الارث
عن الطرفين لو ادعى الباغى الحقية ولا ضمان ماله المتلف وكجهل المخالف فى اجتهاده الكتاب
او السنة المشهورة او الاجماع واما جهل يصلح شبهة كالجهل فى موضع الاجتهاد الصحيح او
الشبهة كجهل من اقتص بعد عفو شريكه فلا قصاص عليه وكجهل من زنى بجارية امرأته
او والده بظن الحل فلا حد عليه واما جهل يصلح عذرا كجهل مسلم لم يهاجر اولم يبلغه الخطاب
وكالجهل بانه وكيل او ماذون حتى لا ينفذ تصرفهما وكجهلهما بالعزل والحجر حتى ينفذ

ينفذ وكجهل المولى بجناية العبد والشفيع بالبيع ومنها السكر وهو اما بطريق مباح
فيمنع كالاغماء صحة التصرفات او محظور فلا ينافى الخطاب فلا يبطل الاهلية فيلزمه
الاحكام ويصح تصرفاته واسلامه كالمكره لا ردته وحد ان اقر بما لا يحتمل الرجوع او باشر
سبب الحد لا بما يحتمله وحده اختلاط الكلام وزاد لايجاب الحد عدم الفرق بين الارض
والسماء ومنها الهزل ضد الجد وشرطه التصريح به لا ذكره فى العقد ولا ينافى الاهليتين
ولا اختيار المباشرة والرضاء بها بل اختيار الحكم والرضاء به فالتصرفات اما عقايد
فالهزل بالردة كفر بعين الهزل لا بما هزل به والاسلام هزلا صحيح واما اخبارات
فالهزل يبطلها مطلقا واما انشاآت فان احتمل الفسخ فاما ان يتواضعا فى اصل العقد
فان اتفقا على الاعراض صح البيع وعلى بناء العقد عليه صار كخيار الشرط لهما مؤبدا
ففسد لكن لا يملك بالقبض فان نقضه احدهما انتقض وان اجازاه فى الثلثة جاز لا ان
اجاز وان اتفقا على ان لم يحضرهما شئ او اختلفا صح عنده لا عندهما واما فى قدر البدل او
جنسه فالعبرة بظاهر العقد عنده فى صور الوجهين وعندهما بالمواضعة فى صور الوجه
الاول الا عند اعراضهما وان لم يحتمل الفسخ فمنه ما لا مال فيه كالطلاق والعتاق والعفو
عن القصاص واليمين والنذر فكله صحيح والهزل باطل ومنه ما يكون المال فيه تبعا
كالنكاح فالهزل اما فى الاصل فالعقد لازم او فى قدر البدل فان اتفقا على الاعراض فالمهر
الفان وعلى البناء فالف وعلى ان لم يحضرهما شئ او اختلفا فقيل الف وقيل الفان او جنسه
ففى الاعراض المسمى والبناء مهر المثل وعدم الحضور والاختلاف روى محمد مهر المثل وابو يوسف
المسمى وعندهما مهر المثل ومنه ما يكون المال فيه مقصودا كالخلع ونحوه سواء هزلا فى
الاصل او القدر او الجنس ففى الاعراض وعدم الحضور والاختلاف يلزم الطلاق والمال
وكذا فى البناء عندهما ويتوقف على مشيتها عنده وهو يبطل الابراء والشفعة قبل طلب المواثبة
وبعده التسليم ومنها السفه وهو لا ينافى الاهليتين ولا التصرفات واتفق على منع
مال من بلغ سفيها الى الرشد عندهما وسنه عنده وهو خمس وعشرون سنة ثم اختلف
فى حجر من سفه بعد البلوغ فمنعه مطلقا وجوزاه فيما يقبل الفسخ ومنها السفر وهو
لا ينافى الاهليتين والاحكام لكنه سبب التخفيف مطلقا بخلاف المرض فيؤثر فى قصر
ذوات الاربع وتاخير الصوم لكنه لكونه اختياريا لم يحل الفطر لمسافر صام وصايم

سافر فی رمضان وان سقط الكفارة بخلاف المريض ولا تسقط اذا افطر ثم سافر بخلاف
ما اذا مرض واحكامه تثبت بالخروج استحسانا بالاثر وفی الاقامة قبل الثلثة لا يشترط
موضعها ومنها الخطاء وهو لا ينافيهما لكنه يصلح عذرا فی سقوط حق الله تعالى
اذا صدر عن اجتهاد وشبهة فی العقوبة حتى لا يأثم ولا يحد ولا يقتص وان لم ينفك
عن تقصير يوجب الكفارة لا حقوق العباد حتى يلزم ضمان العدوان ووجب الدية على
وجه التخفيف والكفارة ويصح طلاقه وينبغی ان ينعقد بيعه بلا نفاذ اذا صدقه
خصمه كبيع المكره ومنها الاكراه وهو نوعان ما يعدم الرضاء ويفسد الاختيار بان
يكون باتلاف النفس او العضو وهو الملجئ وما يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار بان
يكون بحبسه او قيده او ضربه او نحوها وهو مطلقا لا ينافيهما ولا الخطاب ولا الاختيار
وان افسده فاذا عارضه صحيح يرجح على الفاسد ان امكن والا بقی منسوبا الى الفاسد
ففی الاقوال لا يصلح المتكلم آلة لغيره فاقتصرت عليه فان كان مما لا ينفسخ ولا يتوقف على
الرضاء لم يبطل به كالطلاق ونحوه فاذا اكرهت على قبول مال الطلاق تطلق بدونه
واذا اكره يلزمان والا فسد كالبيع ونحوه ولا يصح الاقارير كلها والافعال بعضها
كالاقوال فيقتصر كالاكل والزنا وبعضها لا فان لزم من آليته تبديل محل الجناية
اقتصر ايضا كاكراه محرم محرما على قتل صيد والاكراه على البيع والتسليم والا نسب الى
الحامل ابتداء كاتلاف النفس والمال فموجب الجناية عليه فقط الا الاثم والحرمات
انواع حرمة لا تسقط ولا تدخلها رخصة كالقتل والجرح والزنا وحرمة تسقط
كالخمر والخنزير والميتة فالملجئ يبيحها فلو امتنع اثم ان علم والا فيرجى وحرمة لا تسقط
لكنها تحتمل الرخصة وهی اما فی حقوق الله تع التی لا تحتمله كالتكلم بالكفر او التی
تحتمله كالعبادات فيرخص بالملجی واذا صبر صار شهيدا واما فی حقوق العباد كاتلاف
مال المسلم وحكمه حكم ما فی حقوقه تع خاتمه فی الاجتهاد وهو استفراغ المجهود
فی استنباط الحكم الشرعی الفرعی عن دليله وشرط مطلقه ان يحوی علم الكتاب بمعانيه
لغة وشرعا واقسامه والسنة بمتنها وسندها وموارد الاجماع ووجوه القياس
وحكمه غلبة الظن على احتمال الخطاء فالمجتهد يخطی ويصيب خلافا للمعتزلة بناء
على ان الحكم عند الله تع واحد عندنا ومتعدد عندهم لهم انه لو لم يتعدد لكلف

الخاتمه نسخه

لكلف بغير المقدور وان الاجتهاد فی الحكم نحوه فی القبلة والحق فيه متعدد اتفاقا
قلنا التكليف بالاجتهاد لا اصابة الحق ولو تعدد لما فسد صلوة من خالف الامام
عالما حاله وعدم اعادة المخطی للكعبة لكونها غير مقصودة ولنا لو تعدد لزم
الفساد اذا تغير الاجتهاد او صار المقلد مجتهدا وهو فی الشرعيات لا العقليات
الا عند بعضهم ثم المخطی مصيب ابتداء لترتب الحسنة وقيل لا لاطلاق الخطاء
فی الحديث قلنا لو سلم الاعتداد به فی الاصول فقد تخلف مقتضاه لمانع ترتب
الحسنة ولا يعاقب عليه الا ان يكون طريق الصواب بينا وهو غير متحر هو
الصواب الحمد لله ملهم الصواب واليه المرجع والمآب قد كان
الفراغ عن جمع هذا الكتاب وتاليفه وترتيبه وتصنيفه
من اضعف عباد الله العلی محمد بن فرامرز بن علی عاملهم الله
تعالى بلطفه الخفی والجلی فی اواخر صفر سنة تسع وثلثين
وثمانمائة وقد وقع الفراغ من تحرير هذه النسخة
من النسختين المكتوبتين على يد المؤلف على يد
الفقير مصطفى بن عبد الله فی اول ربيع
الاخر سنة ثمانين والف من هجرة
من له العز والشرف

مخالفة نسخه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي كرم بني آدم بالعقل القويم • وهداهم بنور توفيقه الى الصراط المستقيم • شرع لهم الاحكام بطوله العميم • ووفق بعضهم لاستنباطها بفضله الفخيم • ليخلوا عن المرديات فينجوا عن عذاب الجحيم • ويحلوا بالمنجيات فيحلوا بالنعيم المقيم • واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة عن الضمير الصميم • وتنفع يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم • والصلوة على من ايد من عنده بالكتاب الحكيم • وسدد مناهج الحق بسننه القويم محمد واله وصحبه المجمعين على تتميم العضيم • والقاشعين بانوار الاراء ظلم شبه كالظريم ما جاد الغمام بدمعه على الغميم • ونبت القضيم في مهامه القصيم **اما بعد** فان اولى ما تقترحه القرايح القوارح • واعلى ما تجنح الى تحصيله الجوارح الجوارح • ما يتوسل به الى وسيلة الغفران ويتوصل به الى ذريعة الرضوان • وهو علم الاصول الذي به يجتلى ذرى الحقايق الاسلامية ومنه يجتلى عرى الدقايق الاحكامية • وقد صنف فيه العلماء العظام والفضلاء الكرام بوأهم الله تعالى دار السلام • كتبا معتبرة • مطولة ومختصرة • كل منها يشفي ذا العلة • ويسقي ذا الغلة لا سيما اصول الامام • فخر الاسلام • فانه قلاعة في بيداء الاصول • لا ادرع هين الحصول • شهدت بجلالة قدره كلمة الكملة الفحول • وزهدت عن تنقيص شانه اسنة الالسنة الغسول • فالاقدام بعدها على تصنيف في الاصول • وترصيف ابواب وفصول • كالاعانة بالغرفة حين الاستغناء باليم • والاغاثة بالقطرة عند الاستغاثة بالديم • نعم ان قصد قاصد تهذيب الكلام • وتقريبه الى الافهام • او استطلاع راي رئيس قمقام • والذب عنه بكشف المرام وتحقيق المقام • لساغ له العزم والاقدام • وان لم يعجب الحسدة اللئام **شعر** ومن يقفا اثار الهزبر ينل به طرايح حمر الوحش اذ هو رائع • ثم اني مع اني بالقصور معترف • ومن بحور نحور النحارير مغترف • قد استهوا اني الشعور بمكنونات ضماير الاحبار • واستهامني العثور على عزونات سواير الاخيار • ولم ار اليه سبيلا غير الجمع والترتيب • ولم اجد عليه دليلا سوى النقد والتهذيب فرتبت ولا عجالة انيق النظام • بل مجلة ديق الانتظام • منطوية على زبدة افكار المتقدمين ومحتوية على عمدة انظار المتاخرين • مع زوايد من فوايد اقتنصها سهام النظر الصايب • وقلايد من فرايد نظمها ايدي الفكر الثاقب • ثم القيتها في زوايا الهجران • ونسجت عليها عناكب النسيان • لما اني في زمان غلب فيه على الطباع الحسد والعناد • وظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت ايدي العباد • افضل ذويه انهم الجور عن سبيل السداد ومنهج الرشاد • وامثل مجيزاهم بتمزيق الادم بالسنة شداد والسنة حداد • قد سلكوا ترهات الضلال من غير ان يجدوا للحق هاديا ودليلا • ام تحسب ان اكثرهم يسمعون او يعقلون ان هم الا كالانعام بل هم اضل سبيلا حتى امرت بلسان الالهام • لا كوهم من الاوهام • ان اميط عن وجهها اللثام • واظهرها بين ظهراني الانام • فشمرت عن ساق الجد في الانتقاد • وامسيت سهدا في الاجتهاد • وسهرة في الارتياد **شعر** فجاءت بحمد الله ذي الفضل والندى • وتوفيقه كالبدر من مشرق بدا اضاءت بها سبل الفروع قويمة • وامسى بها نهج الاصول مسددا • بها نال اغصان الفروع نضارة • بها صار بنيان الاصول مشيدا • اذا رات الحذاق غرة وجهها تجلت لهم عقدا ودرا منضدا • لئن نظروا فيها بعقل مؤيد • يروا كل ما فيها بنقل مؤكدا ومن جد في تحصيلها ج خصمه • ولو كان عون الخصم سيفا مهندا • الهي كما وفقت للجمع اعطها • قبولا لدى الاصحاب دهرا مخلدا • لعل لسانا صانه الله عن اذى • يقول ويدعو لي الها ممجدا • جزا الله في اولاه خيرا بما سعى • واولاه في اخراه عيشا مرغدا • ثم لما احسنت فيها الايجاز • وان لم يبلغ مرتبة الالغاز • وآنست فيها الاشكال وان لم يصل حد الاخلال • شرحتها شرحا يتضمن بسط ايجازها • بكشف نكتها وابرازها • و يشتمل على حل اشكالها • باماطة اعضالها وتفصيل اجمالها • مع تحقيق المرام وفوق ما يراد وتدقيق في المقام فوق ما يعتاد • بمعان يلتذ بدركها القلوب وينشرح الصدور • والفاظ تتلألأ خلال الصدور كانها نور على نور **شعر** كان الثريا علقت في جبينه • وفي انفه الشعرى

وفی خلده الفهر وسمیته مرآة الاصول فی شرح مرقاة الوصول متضرعا الی الله تعالی ان ینفع به
المحصلین ویجعله سببا للنجاة فی یوم الدین ثم المامول من المامون عن الاعتساف
والمرجو من المجبول علی الانصاف ان لا یبادر الی الرد والانکار ویقبل علی اعمال الروية و
الافتكار لعله یونس من جانب الطور جذوة نار وفی ظلمة اللیل البهیم غرة نهار وان
وقع فیه عثرة وذلل او وجد فیه هفوة وخلل فعلی الواقف ذی المروة ان یصلح ما یری
من الخطل او یصفح عما یستوجبه من اللوم والعذل فان ترك الاساءة من اخوان الزمان نهایة
ما یتمنی عندهم من الاحسان شعر لئن ادرکت فی نظمی فتورا وهنا فی بیانی للمعانی فلا تنسب
بنقصی ان دقصی علی مقدار تنشیط الزمان وها انا اشرع فی شرح الکتاب مستعینا بالملك
الوهاب وهو الملجاء فی کل باب والیه المرجع والمآب بسم الله الرحمن الرحیم حامدا
الباء للملابسة والظرف حال من ضمیر ابتداء وحامدا حال اخری اما عن ذی الاولی او ضمیرها علی
الترادف والتداخل والاول اوفق والمعنی متبرکا بسم الله ابتداء الکتاب حامدا آثر هذه الطریقة
علی الطرق المتعارفة اشعارا بالتوفیق بین ما اخرجه ابو عوانة وابن حبان کل امر ذی بال لا
یبداء فیه ببسم الله الرحمن الرحیم فهو اجذم وما اخرجه النسائی وابو داود کل کلام لا یبداء
بحمد الله فهو اجذم ووجهه ان ابتداء الکتاب یعتبر فی العرف ممتدا من حین الاخذ فی التصنیف
الی الشروع فی البحث فیقارنه التبرك والتلبس بالتسمیة والحمد والصلوة فلما قیده بالاحوال
علم انه اراد ابتداء ممتدا لا یوجد بدون شیء منها اذ لا وجود للمقید بدون القید لکنه قدم
التسمیة صورة لان التعارض الظاهری بین النصین بناء علی احتمال حمل الابتداء علی الآنی باق بعد
والجمع ممکن بان یحمل احدهما علی الحقیقی والآخر علی الاضافی فتأسی بالکتاب الوارد بتقدیم التسمیة
وعمل بالاجماع المنعقد علیه وترك العاطف لابانه عن التبعیة المخلة بالتسویة لمن یعنی الله تعالی
آثر الموصول للتفخیم شید ای احکم من الشید وهو الجص اصول الدین الاصل کما سیاتی ما یبتنی علیه
غیره والدین لغة الطاعة وعرفا وضع الهی سائق لذوی العقول باختیارهم المحمود الی ما
هو خیر بالذات والمراد باصول الدین العقاید الکلامیة وایّد ای قوّی فروعه ای الدین والمراد
بها ما یبتنی علی تلك العقاید من الاحکام الفرعیة العملیة بالکتاب متعلق بایّد المبین ای الکاشف
لما یخفی علی الناس من الحق او الواضح الاعجاز ومصلیا عطف علی حامدا علی مقوم ای مسدد سنن
الیقین بضم السین جمع سُنة بمعنی الطریقة والمراد بالمقوم سیدنا محمد صلی الله علیه وسلم

وفی الاساس شاد القصر واشاده
وشیده رفعه صح

وسلم ابهمه للتعظیم قال تعالی ورفع بعضهم درجات واجمعین ای المتفقین علی استحسان
استصحابه ای عدّ ایثار صحبته حسنا اجمعین حال عن مجموع المعطوف والمعطوف علیه
قد ذکر الاصول والفروع والکتاب والسنة والاجماع والاستحسان والاستصحاب علی الترتیب
لبراعة الاستهلال وذکر ثلثة من الادلة المتفق علیها صریحا لانها مثبتة للاحکام واصول
مطلقة وواحدا منها اعنی القیاس فی ضمن الاستحسان الذی هو القیاس الخفی لانه مظهر
لا مثبت ولانه فرع للثلاثة الاول وذکر اثنین من المختلف فیهما بیننا وبین الشافعیة اعنی
الاستحسان والاستصحاب لان النفی اما منا او منهم فلا بد من امرین وقدم الاستحسان لثبوته عندنا
ولتضمنه القیاس المتفق علیه لا یقال ما ذکرته مبنی علی ان یکون المراد بما ذکر معانیها العرفیة و
لیس کذلك لانا نقول یکفی ذکر الالفاظ المستعملة فی الاصطلاح ولو بمعنی آخر کما تحقق فی موضعه
وبعد ای بعد الحمد لله تعالی والصلوة علی النبی واله فهذه الفاء اما علی توهم اما او علی تقدیرها
فی نظم الکلام والتانیث باعتبار الخبر مجلة بفتح المیم والجیم وتشدید اللام صحیفة فیها الحکمة
مشتملة علی غرر مسائل الاصول الغرر جمع غرة یقال فلان غرة قومه ای سیدهم وغرة کل شیء اوله
واکرمه ودرر بحار المعقول والمنقول الدرر جمع درة والمعقول القیاس والمنقول باقی الادلة
فالمراد بالدرر المسائل المتعلقة بالنوعین خالیة عن العبارات المدخولة ای المعیبة والدخل
العیب حالیة ای متزینة بالاشارات الی الدقایق والاسرار المقبولة عند اولی الابصار تقویم
ای مقوم ومعدل لمیزان برهان الاصول نافع صفة تقویم ولهذا ذکر فی الوصول الی مستصفی
حقایق المحصول المراد بالمحصول علم الاصول وبالحقایق مسائله وبالمستصفی المسائل الصافیة
عن شوایب الشکوك والاوهام فکان هذا الکتاب وسیلة الی تلخیص البراهین والدلائل وتحقیق
القواعد والمسائل نظمها ای المجلة بتهذیبه ای بسبب کون ذلك النظم مهذبا منقحا مع الاحکام
ای مع کونه محکما متینا مغن عن التنقیح والاختصار حتی لو اقدم علی التنقیح والایجاز لادی الی تعمیة
والغاز ونحواها بغایة تبیینه ای بسبب کمال توضیحه المرام ای المطلب منار وهو علم الطریق
لتوضیح منهاج ای طریق کشف الاسرار یعنی ان نحواها بسبب کمال توضیحه للمطالب والمقاصد
علامة منصوبة فی طریق کشف اسرار الاصول وامارة مرفوعة لارشاد سالکی صراطه الی النیل
والوصول دبّتها ای المجلة معولا ای معتمدا فی تقریر الکلام وتحقیقه علی عنایة الملك العلام و
توفیقه العنایة تخلیص الشخص عن محنة توجهت الیه والتوفیق تهیئة اسباب الخیر وتخیة

اسباب الشرو سميتها مرقاة الوصول الى علم الاصول لكونها وسيلة اليه شعر فمن يبغ اسباب
العلى فليصل بها فتلك الى نيل العلى خير سلم اسال الله تعالى حال من فاعل رتبتها كفاية
من كنز الهداية حتى استغنى فى تقرير الكلام ولا احتاج الى احد من الانام واسال الله تعالى وقاية
اى حفظا لاقدام العقل والفهم عن الزلل العارض بمعارضة من الوهم حتى اثبت فى تحقيق
المراد ولا ازيغ عن منهج الرشاد فى البداية والنهاية متعلق بالزلل او الوقاية على اللغو والاستقرار
انه اى الله تعالى قريب تمثيل لاتحقيق مجيب اى سميع كذا نقل عن ابن الانبارى فى تفسير قوله
تعالى واذا سالك عبادى عنى فانى قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان فلا يرد السؤال
المشهور عليه لا على غيره توكلت وهو تفويض الامر الى الغير واليه لا الى غيره انيب ارجع اذ
غيره لا يصلح لهذين الامرين حقيقة وقد اورد فى هذه الخطبة اربعة عشر اسما من اسماء كتب
الاصول وهى التقويم والميزان والبرهان والمحصول والاحكام والمغنى والتنقيح والتبيين والمنار
والتوضيح والمنهاج وكشف الاسرار والتقرير والتحقيق واربعة عشر من كتب الفروع وهى الدرر
والبحار والنافع والمستصفى والحقايق والتهذيب والغاية والعناية والكفاية والكنز والهداية
والوقاية والبداية والنهاية بحيث لا يشوبها شايبة التكلف ولا يحوم حولها وصمة التعسف
مقدمة اى هذه مقدمة فى تبيين حد العلم وتعيين موضوعه وغايته فان طالب كل كثرة
مضبوطة بجهة وحدة حقه ان يعرفها بها ليامن من فوات ما يعنى وضياع وقته فيما لا يعنى ولا شك
ان انضباط مسايل العلم يحصل بتعريفه الذى يمتاز به عند الطالب وموضوعه الذى يمتاز به
فى نفسه عن ساير المطالب والعوارض الذاتية يجوز اسناد التمييز اليها ايضا لكنه اختير عليها
ههنا لانه المشهور عند الجمهور ولانه اختلف فى تعيينه فاريد بيان ما هو الحق واما تعيين
الفائدة فليجزم بان سعيه ليس عبثا ولما اقتضى المقام تقديم الاول قدمه فقال اصول الفقه
وهو لقب لهذا العلم مشعر بكونه مبنى الفقه الذى به ينال السعادة الدينية والدنياوية منقول
عن مركب اضافى فله بكل اعتبار تعريف قدم ابن الحاجب اللقبى على وجه لزم منه التكرار فى تعريف
الفقه وقدم صاحب التنقيح الاضافى فلزم تقديم غير المقصود بالذات وقدم ههنا المقصود
على وجه لم يلزم منه التكرار باختيار تعريف راجح على المشهور حيث قيل علم اى ملكة يقتدر بها
على ادراكات جزئية حاصلة من ادراك القواعد مرة بعد اخرى فلا يدخل علم الله تعالى وعلم
الرسول وجبرائيل عليهما السلام وان شمل الملكات كلها او اصول وقواعد او ادراكها فيدخل

فيدخل العلوم المذكورة ويخرج بقوله يعرف به لان الباء للسببية احوال الادلة والاحكام
الشرعيتين اى المنسوبتين الى شريعة محمد صلى الله عليه وسلم اما انتساب الادلة فبمعنى كونها
منصوبة فيها للدلالة على الاحكام لا الموقوفة على الشرع لان القران الذى هو بعضها ابهر المعجزات
التى يتوقف عليها الشرع فلا يليق جعله موقوفا على الشرع واما انتساب الاحكام فبمعنى استفادتها
من تلك الادلة من حيث انها اى لتلك الاحوال دخل فى اثبات الثانية اى الاحكام بالاولى اى
الادلة قوله علم كالجنس والباقى كالفصل والمعرفة تطلق على التصور وادراك الجزئى والبسيط
تصورا او تصديقا والادراك المسبوق بالعدم والاخير من الادراكين اذا تخلل بينهما عدم والمراد
بها ههنا ادراك الاحوال الجزئية على وجه التصديق والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى
مطلوب خبرى وهو اعم من النظر فيه نفسه فى احواله وصفاته فيتناول المقدمات التى هى بحيث
اذا رتبت ادت الى المطلوب الخبرى والمفرد الذى من شانه اذا نظر فى احواله اوصل اليه كالعالم
للصانع والثانى هو المراد ههنا اذ المراد بالادلة الشرعية الكتاب والسنة والاجماع والقياس
والمراد باحوالهما اعراضهما الذاتية اللاحقة بهما باعتبار دلالة الادلة على الاحكام مطلقا
او عند التعارض او باعتبار استنباط الاحكام منها وبالحكم ما ثبت بخطاب الشارع المتعلق
بافعال العباد كالفرضية والوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة والصحة والفساد و
البطلان والانعقاد والنفاذ وعدمه واللزوم وعدمه وانواع الخطاب الوضعى كالركنية و
الشرطية والعلية والسببية والمانعية والشافعية يعرفون الحكم بخطاب الله تعالى المتعلق
بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير ولا يجعلون غير الوجوب والندب والاباحة والكراهة
والحرمة من الحكم وبعضهم زاد فى التعريف قيدا او الوضع فادرج الخطاب الوضعى فى الحكم وبدخل
الاحوال فى الاثبات كونها معتبرة فى كبرى الاقترانى وملازمة الاستثنائى المنتجين للمطلوب
الفقهى سواء كانت محمولات او اجزية لهما او اوصافا وقيودا فيهما وسواء نشأت من
الادلة لكونها مثبتة للاحكام وقطعية وظنية وخاصة وعامة ومشتركة وراجحة
عند التعارض الى غير ذلك او نشأت من الاحكام كاحوال الحكم فانه يجب ان يعلم ان اى نوع
من الاحكام يثبت باى نوع من الادلة فان القياس مثلا لا يثبت الفرضية والعلية وكاحوال
المحكوم به فان بعض الافعال كالعقوبة مثلا لا يثبت بالقياس وكاحوال المحكوم عليه فانها
تختلف باختلافه وبالنظر الى وجود العوارض على الاهلية وعدمها فالكبريات والملازمات

وبعضهم جعل الاقتضاء والتخيير اعم من الصريح فادرجه بهذا الاعتبار فيه

والمباحث المتعلقة بما فيها من القيود والصفات مسايل الاصول وهو المعنى بكونه معرفة الاحوال
وتلخيصه ان المسائل الفقهية مستندة الى ادلة معينة تحتاج فى استنباطها منها الى
معرفة احوال الادلة والاحكام التى لا تنحصر فى عدد يتمكن من ضبط تفاصيله فاحتيج الى معرفتها
على وجه كلى اجمالى يرجع اليه عند قصد الاستنباط ويسمى العلم المتكفل بتعريفها على ذلك الوجه
اصول الفقه هذا والمشهور فى تعريفه العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى استنباط الاحكام
الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وعدل عنه ههنا لوجهين الاول ان المتبادر من القواعد
بناء على ما تقرر عندهم ان اسم العلم لا يطلق حقيقة الا على القواعد او ادراكها او الملكة الحاصلة
من ادراكها مرة بعد اخرى انما هو قواعد العلم على الاطلاق لكنه ليس بمستقيم ههنا اذ لا يتوصل
بها مطلقا الى ما ذكر لان المراد بالتوصل كما صرحوا به ضم القاعدة الكلية الى الصغرى السهلة
الحصول عند الاستدلال على المطلوب الفقهى بالشكل الاول ليخرج ذلك المط من القوة الى الفعل
وكثير من قواعد الاصول كالقواعد المتعلقة بالقيود والشرائط لا يمكن وقوعها كبرى لما ينتج
ذلك المطلوب وان اريد بالقواعد ما يصح ان يقع كبرى خاصة ويندرج علم ساير الاحوال تحت
العلم بالقواعد بناء على ان تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام
وبيان شرائطهما وقيودهما المعتبرة فى كلية القاعدة فخلاف المعهود والمتعارف وكفى به سببا
للعدول الثانى ان مفسرى التوصل بما ذكرنا صرحوا بان المراد به التوصل القريب بقرينة البا
السببية الظاهرة فى السبب القريب واطلاق التوصل الى الفقه اذ فى البعيد يتوصل الى الواسطة
ومنها الى الفقه وليس بمستقيم لما تقرر فى الكتب الميزانية ان الموصل القريب مجموع المقدمتين
لا الكبرى وحدها والفقه لما فرغ عن التعريف اللقبى فشرع فى الاضافى ولما كان اصول الفقه
باعتبار الاضافة مركبا وتعريف المركب موقوف على تعريف مفرداته الغير البينة عرف كلا
من الفقه والاصول وترك تعريف الاضافة وان كانت بمنزلة الجزء الصورى لاشتهار ان الاضافة
ان كان مضافها اسم المعنى وهو ما دل على شىء باعتبار معنى هو المقصود سواء كان مشتقا او فى حكمه
تفيد الاختصاص باعتبار ذلك المعنى وان كان اسم العين تفيده مطلقا فالمراد باصول الفقه ادلة
يختص بها لانها بالفقه ولما توقف معرفة المضاف من حيث هو مضاف على معرفة المضاف اليه
قدم تعريف الفقه وان اخره القوم نظرا الى الظاهر فقال والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها
عملا هذا التعريف سوى القيد الاخير منقول عن الامام ابى حنيفة رح وكانه اراد بالمعرفة سبب

سبب المعرفة الخاصة وهى ادراك الجزئيات عن دليل اعنى الملكة الحاصلة من تتبع القواعد بقرينة
تعلقها بعامين بعدها اعنى ما لها وما عليها فان العادة قاضية بامتناع معرفة كل ما لها وما
عليها الا عن دليل وقوة استنباط ولا ينافى ذلك عدم معرفة من هو فقيه بالاجماع بعض الاحكام
كمالك سئل عن اربعين مسئلة فقال فى ست وثلثين لا ادرى لجواز ان يكون ذلك لعدم التمكن
من الاجتهاد فى الحال لاستدعائه زمانا او لامر اخر واراد بالنفس النفس الانسانية مطلقا وبما لها
وما عليها احكاما ما ينتفع به او تتضرر دنيوية كانت او اخروية كالصحة والفساد والوجوب والحرمة
ونحوها الظهور ان الفقه ليس عبارة عن تصور الصلوة ونحوها ولا عن التصديق بثبوتها فى الواقع
فكانه قال الفقه ملكة يصدق بها النفس الانسانية بحكم كل ما ينتفع به وتتضرر تصديقا ناشيا
عن الدليل فخرج بقيد النفس علم الله تعالى ومعرفة جبرائيل وبارادة الملكة علم الرسول والمقلد
ومن ياخذ الحكم من النص بمجرد العلم باللغة بلا ملكة الاستنباط ثم لما كان هذا التعريف متناولا
للاعتقاديات والوجدانيات وكان المقصود ههنا تعريف الفقه الماخوذ فى اصول الفقه زيد
قيد عملا فخرج بعملا الكلام والتصوف اى علم الكلام وعلم الاخلاق ومن لم يزده اى ذلك القيد
كالامام رح اراد الشمول لهما لكونهما من الفقه عنده حتى سمى الكلام فقها اكبر فان قيل لم يخرج
الوجدانيات بتقييد المعرفة بكونها عن دليل قلنا لا لان المراد بالوجدانيات كما اشرنا اليه احكامها
من الوجوب ونحوه وهى تدرك بالدليل لا ثبوتها فى الواقع حتى تحصل بالوجدان وتستغنى عن البرهان
وقيل قال الشافعية فى تعريف الفقه العلم كالجنس بالاحكام خرج به التصورات لان المراد بالحكم
ههنا النسبة الحكمية بين الاشياء الخمسة وافعال المكلفين والعلم بها تصديق بمعنى الاعتقاد
الراجح الشامل للظن والتقليد الشرعية اى الموقوفة على خطاب الشارع خرج به الاحكام
العقلية كالحكم بالتماثل والاختلاف والحسية كالحكم بحرارة النار والاصطلاحية كالحكم برفع
الفاعل العملية اى المتعلقة بكيفية العمل خرج به النظرية غير المتعلقة بها كوجوب الايمان
ونحوه والوجدانيات كالاخلاق فانها ملكات نفسانية لا تتعلق بالمباشرة عن ادلتها متعلق
بالعلم دون الاحكام بمعنى انه ينظر فى الادلة فيعلم منها الاحكام فخرج علم الله تعالى وعلم الرسول
وجبرائيل عليهما السلام وعلم المقلد وما علم ضرورة كونها من الدين فانه ليس من الفقه عندهم
التفصيلية خرج به الاصول كالعلم بوجوب المامور به مثلا والخلاف كالعلم عن المقتضى و
النافى مثلا لما فرغ عن بيان الفقه شرع فى بيان الاصول فقال والاصل ههنا ما يبتنى على بناء

فان قيل لا يبحث فى الكلام عن الاحكام الا على التدقيق فكيف يشمله
فان قيل لا يبحث فى الكلام واجبة والنظر فيها واجب فكيف يشمله
معرفة الله تع واجبة معرفة ذاته من حيث وجود
قلنا المراد من معرفته تع معرفته تع هكذا
ومعرفة صفاته وافعاله فالواجب معرفة احوال العالم من الجواهر والا
مطلقا يتوقف على معرفته وما يتوقف ع
المشتركة بينهما على القانون الاسلامى والالهيات وال
المطلق فهو واجب فيعتبر فى جميع مسائل الاعتقاد
والاعراض والجواهر والامور العامة وجوب النظر من
به وهذا هو السر فى جعل مباحث العالم
هكذا يجب ان يعلم هذا المقام

او العبد نفسه

المجهول يقال ابتنيت الدار بمعنى بنيتها عليه غير ابتناء حسيا كابتناء البناء على الاساس او عقليا
كابتناء المعلول على العلة والمدلول على الدليل ونحو ذلك قيل ما ذكر انما هو معناه اللغوي ونقل
في الاصطلاح الى الدليل كما نقل الى الراجح والقاعدة الكلية والمستصحب والمختار عند المحققين
ان لا نقل لوجهين الاول ان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول اليه لان الابتناء كما يشمل
الحسي يشمل العقلي فيحمل على المعنى اللغوي الشامل ويقيد بالعقلي بالاضافة الى الفقه الذي هو
معنى عقلي فيكون اصول الفقه ما يبتني هو عليه ولا معنى لمبتنى العلم الا دليله او ما يتوقف عليه
دليله الثاني ان اصول الفقه اذا جعل لقبا يكون منقولا فاذا احمل على الاول لا يكون فيه
الا نقل واحد وهو النقل الى العلم واذا احمل على الثاني يكون فيه نقلان نقل الى الادلة ونقل
الى العلم وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل ثم لما فرغ عن تعريف اصول الفقه شرع
في تعيين موضوعه فقال وموضوعه اعلم ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية
اى احواله التي تلحقه لذاته او لجزئه المساوي له او للخارج المساوي له في الصدق وفي الوجود
فان المباين للشيء اذا قام به مساويا له في الوجود ووجد له عارض قد عرض له حقيقة لكن
الموضوع يوصف به ايضا كان ذلك العارض من الاحوال المطلوبة في ذلك العلم الاول كالتكلم للانسان
فان لكل من جزئيه دخلا فيه والثاني كادراك الامور الغريبة له بجزئه الناطق والثالث كالضحك
له بالتعجب والرابع كاللون للجسم بالسطح المباين له في الصدق والمساوي في الوجود وما سوى
ذلك اعراض غريبة لا يبحث عنها في علم والمراد بالبحث عنها حملها على موضوع العلم اما مطلقا
نحو الدليل السمعي يثبت الحكم الشرعي او مقيدا بعرض ذاتي نحو الدليل المأول يفيد الظن او على نوع
الموضوع اما مطلقا نحو الامر يفيد الوجوب او مقيدا نحو الامر المقارن بقرينة الاباحة يفيد
الاباحة او على عرض ذاتي له اما مطلقا نحو الخاص يوجب قطعا او مقيدا نحو الخاص المأول
يفيد الظن او على نوعه اما مطلقا نحو المطلق يوجب الحكم مطلقا او مقيدا نحو المطلق المقارن
بما يوجب حمله على المقيد يوجب الحكم مقيدا وعلى هذا القياس السنة والاجماع والقياس
اذا عرفت هذا فاعلم انه اختلف في موضوع الاصول فقيل انه الادلة والاجتهاد والترجيح و
قال الامام حجة الاسلام في معيار العلم موضوعه الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة وقال
صاحب الاحكام انه الادلة من حيث يستنبط عنها الاحكام واختاره المتاخرون لان تعدد
الموضوع منعه بعض الائمة وعند المجوزين الاصل عدمه وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان

الامكان هو الاصل كما سبق وقد امكن لان احوال الاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال
الادلة من حيث الاثبات ولم يعكس لان الادلة هي السابقة في الاعتبار والحق ان الادلة
السمعية لا مطلقا بل من حيث يثبت بها الاحكام الشرعية والاحكام الشرعية لا مطلقا
بل من حيث يثبت بالادلة السمعية لا ما اختاره صاحب الاحكام خصه بالرد لكونه اقوى
الوجوه المذكورة وانما قلنا ان الحق ذلك لان موضوع العلم انما يجوز تعدده اذا كان المبحوث
عنه اى مرجع محمولات المسائل العرض الذاتي في الحقيقة اضافة مخصوصة بان يكون العوارض
التي لها دخل في المبحوث عنه وراجعة في الحقيقة اليه بعضها ناشيا عن احد المضافين
وبعضها عن الاخر فموضوعه كلا المضافين وذلك لان حقيقة العلم انما هي المسائل
فاتحاد العلم واختلافه انما هو باتحادها واختلافها ثم انها لما تركبت من جزئين موضوعات
مرجعها موضوع العلم ومحمولات مرجعها العرض الذاتي للموضوع كان المعتبر في اتحادها
اتحاد كل من الجزئين بمعنى تناسبه التام وعدم اختلافه لا بمعنى عدم تعدده وفي اختلافها
اختلاف واحد منهما لان انتفاء التناسب يحصل بمجرد ذلك بخلاف ثبوته وذلك مما لا
يخفى ثم ان المحمولات اذا كانت راجعة الى الاضافة المخصوصة يتعدد الموضوع البتة مع
اتحاد العلم والا فلا يتعدد الموضوع وان تعدد فلا يتحد العلم اما انها اذا رجعت الى تلك
الاضافة يتعدد الموضوع فلان الاعراض اللازمة لاحد المضافين لما غايرت الاعراض
اللازمة للمضاف الاخر بالنوع تغايرت الملزومات بالضرورة ولا وجه لترجيع احدهما
الى الاخرى بالتاويل كما قيل في احوال الاحكام انها راجعة الى احوال الادلة وقيل بالعكس
لانه ترجيح بلا مرجح وما سبق من سبق الادلة في الاعتبار يرد عليه ان الاحكام لكونها مقصودة
بالاثبات سابقة في الاعتبار فلا ترجيح واما اتحاد العلم على ذلك التقدير فلان ماخذ
الفصل الداخل في حقيقة المسائل وهو المبحوث عنه لما اتحد بالجنس وكان جامعا بين
الموضوعين لكونه اضافة واحدة بينهما اتحد كل من الجزئين اما المحمول فظاهر واما الموضوع
فلان المراد بالاتحاد التناسب التام وبالاختلاف عدمه لا مجرد تعدده ولا شك ان
الاضافة الجامعة بينهما توجب تناسبهما المنافي للاختلاف فاذا اتحدت المسائل
فيتحد العلم ضرورة واما عدم تعدد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فلانه لو تعدد عليه
فاما ان يتعدد بلا اشتراكهما او باشتراكهما في جامع ذاتي او عرضي الاول باطل بالاجماع

وكذا الثانى والثالث عند المحققين اما الثانى فلان الامور المتعددة اذا اشتركت فى جامع
ذاتى كان الموضوع فى الحقيقة ذلك الجامع كما قال ابن سينا فى الشفاء ان التشكيلات
المبحوث عنها فى الهندسة من التثليث والتربيع والتسديس ونحوها لما كانت امورا تخييلية
والمقدار المطلق الذى هو موضوع الهندسة معنى جنسى بعيد عن الخيال وادراك البرهان
على لحوق الامور التخييلية للمعنى الجنسى البعيد عن الخيال فى غاية الاشكال وعلى لحوقها للنوعيات
بناء على ان النوع اقرب من الجنس الى الخيال واسهل على البال اقاموا انواع موضوع الهندسة
مقام موضوعها وقالوا موضوعها الخط والسطح والجسم التعليمى تسهيلا لامر الاستدلال
واما الثالث فلان الاشتراك فى العرضى المطلق لا يكفى فى الاتحاد والا لاتحد الفقه والهندسة
باعتبار كون موضوعهما فعل المكلف والمقدار المشتركين فى العرضية والاشتراك فى العرضى
الخاص بنوع كالصحة الخاصة ببدن الانسان مثلا لا يشترط والا لما وقع البحث فى الطب عن احوال
الادوية والاغذية ونحو ذلك لانها لا تشارك البدن فيها بل فى الانتساب اليها واعتبار ما
بينهما لا يفيد الانضباط لافضائه الى ان يتحد جميع العلوم العربية الباحثة عن احوال الالفاظ
باعتبار اشتراك تلك الالفاظ فى كون البحث عن احوالها والنظر فيها للاحتراز عن الخطأ فى اللفظ
واما عدم اتحاد العلم ان تعدد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فلان تعدده ح عين
اختلافه الموجب لاختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ولان تعدد الموضوع وتنوعه
يوجب تنوع الاعراض الذاتية وقد تقرر فى موضعه ان مجرد تنوعها اذا لم يرجع الى الامر
الواحد يكون سببا لتعدد العلم وان اتحد الموضوع فكيف اذا تعدد وهذا التحقيق كلام صاحب
التنقيح بحيث يندفع عنه اعتراضات التلويح كما لا يخفى على متامل منصف وبالتجنب عن التعسف
متصف ثم لما فرغ من تعيين الموضوع شرع فى تعيين الفائدة فقال وفائدته كل حكمة ومصلحة
تترتب على فعل تسمى غاية من حيث انها فى طرف الفعل ونهايته وفائدة من حيث ترتبها عليه
واما الغرض ويسمى علة غائية ايضا فهو ما لاجله اقدام الفاعل على فعله والعلة لعليته
فلا يوجد فى افعال الله تع لاستلزام استكماله بالغير لان فاعليته تع ح تكون معلولة لذلك
الغرض اذا عرفت هذا فاعلم ان فائدة الاصول وغايته معرفة الاحكام الربانية بحسب الطاقة
الانسانية لينال بالجريان على موجبها السعادة الدينية والدنياوية وذلك لان هذا العلم
هو المتكفل ببيان جهات دلالة الادلة على الاحكام اعنى ما به يستلزم الدليل المطلوب كالحدوث

كالحدوث والامكان للعالم وبيان شرائط افادتها لها والامور المعتبرة فى تلك الافادة ولو
اجمالا ولهذا احتيج الى علم اخر باحث عن خصوصيات الاحكام المستفادة من الادلة التفصيلية
فانحصر اى اذا كان بحث الاصولى عن احوال الادلة والاحكام انحصر المقصود اى فى الفن او من
الكتاب لا المقصود من الفن او فى الكتاب لان الاول هو الغاية ولا وجه لانحصارها فيما ذكر
والثانى يتناول للمقدمة فى مقصدين لبيان احوال الادلة والاحكام وخاتمة لبيان احوال
الاستنباط وما يتعلق به المقصد الاول فى بيان احوال الادلة الاربعة وهى الكتاب والسنة
والاجماع والقياس وجه الضبط ان الدليل اما وحى او غيره والوحى اما متلو فالكتاب والا
فالسنة وغير الوحى ان كان قول كل مجتهد فى عصر فالاجماع والا فالقياس واما شرايع من قبلنا
فملحقة بالكتاب والسنة والعرف والتعامل بالاجماع والاستصحاب والتحرى عمل باحدى الاربعة
والعمل بالظاهر او الاظهر عمل بالاستصحاب والاخذ بالاحتياط بقوله عليه السلام دع ما يريبك
الى ما لا يريبك والقرعة لتطيب القلب بالسنة او الاجماع واثار الصحابة وكبار التابعين بشبهه
الحديث او بقوله عليه السلام اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقوله عليه السلام
خير القرون قرنى الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم الحديث وهو اى المقصد الاول الذى فى الادلة
مرتب على اربعة اركان لبيان احوال الادلة الاربعة الركن الاول فى بيان حال الكتاب قدمه
لشرفه وافتقار الباقى اليه اعلم ان كلا من الكتاب والقران يطلق عند الاصوليين على الكل
والكلى المشترك بينه وبين كل جزء منه يدل على المعنى لان بحثهم عنه من حيث كونه دليلا
وهو الجزء فاحتيج الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما فاعتبر بعضهم
الاعجاز والانزال على الرسول والكتابة فى المصاحف والنقل بالتواتر قصدا الى زيادة التوضيح
وبعضهم الاعجاز والانزال لان الكتبة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القران بدونهما
فى زمن النبى عليه السلام وبعضهم الانزال والكتبة والنقل لان المقصود تعريفه لمن لم يدرك
زمن النبوة والكتبة والنقل بالنسبة اليهم من ابين اللوازم بخلاف الاعجاز لانه مع كونه
غير بين ليس شاملا لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها كما يأتى فى موضعه واقتصر بعضهم
على النقل فى المصاحف تواترا لانه يميز القران عن جميع ما عداه واورد انه ان خصص بالكل
لا يوافق غرض الاصولى وان ابقى على عمومه يدخل فيه الحرف والكلمة ولا يسمى قرانا فى العرف
وان خص بالكلام التام يخرج عنه مركب ليس بتام مع انه قران شرعا حتى يجرى عليه

احكام القرآن واقول لا اريد بعض منه دال على المعنى فيخرج حروف المباني ويدخل الكلمة ولابد
من دخولها لان بحث الاصولي عن احوال الكتاب والسنة وغيرهما ليس الا من حيث كونها
دليلا شرعيا والدليل عندهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وبالجملة
هو ما يشتمل على وجه الدلالة كالعالم للصانع وهو ههنا قد يكون كلمة او كلمتين فصاعدا
ولهذا بحثوا عن احوال الخاص والعام والمشترك والمأول والحقيقة والمجاز والامر والنهي
المطلق والمقيد وحروف المعاني وغير ذلك من المفردات وجعلوها من اقسام النظم الذي
هو عبارة عن الكتاب ولان بعض الاسماء من كلمات القران اية كمدهامتان وكذا بعض الحروف
عند البعض نحو ق وص ون كما صرح به في كتب الفقه وان كان في كونها حروفا مناقشة
لانها وان كانت حروفا في الكتابة اسماء في العبارة كما صرح به صاحب الكشاف فلو لم يحمل
على ما ذكرنا لم يصح البحث والتقسيم ولا عد الكلمة اية نعم لا يعطى حكم القرآن كل كلمة او كلمتين
فصاعدا ما لم يبلغ حد الاية عند اكثر الفقهاء من حرمة مسه على المحدث وتلاوته على الجنب
وان دلت على حكم شرعي لكن ذلك امر اخر متعلق بنظر الفقيه لا الاصولي ومما يدل على صحة
ما قررنا ان الامام شمس الائمة السرخسي بعد ما وافق الفقهاء في كتبه الفقهية قال في اصوله
ان ما دون الاية والاية القصيرة ليست بمعجز وهو قرآن يثبت به العلم قطعا فان ما دون
الاية والاية القصيرة يشملان الكلمة وتلخيص المقام ان كل كلمة من القرآن قران حقيقة لا حكما
ولا عرفا وكل اية قصيرة قران حقيقة وحكما لا عرفا وكل ثلث ايات قصار او مقدارها
قران حقيقة وحكما وعرفا فاعتبر الاصوليون الاول والامام الثاني في المشهور والامام الثالث
هذا غاية تحقيق المقام بعون الملك العلام هذا وقد اختير ههنا تعريف يوافق
الغرض ويخرج عنه الحرف ويدخل الكلمة فقيل وهو اي الكتاب المرادف للقرآن في العرف النظم
وهو اللفظ الموضوع لمعنى مفردا كان او مركبا فان ترتيب الحروف والكلمات المعتبر فيه الاستعمال
اللطيفة كيف لا يكون لمعنى واما ما هو على حرف واحد فمكثور ومغلوب والعبرة في التسمية
بالكثير الغالب المنزل خرج به النظم الغير المنزل كالاحاديث الالهية والنبوية لان المراد
بالمنزل المنزل باتر الحامله وهو جبرائيل عليه السلام على رسولنا صلى الله عليه وسلم
خرج به النظم المنزل على غيره المنقول عنه تواترا خرج به جميع ما سوى القرآن من منسوخ
التلاوة والقرآت الشاذة سواء نقلت بطريق الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضي الله

الله عنه نحو فصيام ثلثة ايام متتابعات او الاحاد كما اختص بمصحف ابي نحو فعدة من
ايام اخر متتابعات وله اي الكتاب مباحث خاصة به غير مشتركة بينه وبين ما عداه
ومباحث مشتركة بينه وبين السنة اما المباحث الخاصة بالكتاب فهي ان المنقول
بلا تواتر سواء نقل بطريق الشهرة او الاحاد ليس بقران لانه مما يتوفر الدواعي على نقله لتضمنه
التحدي والاعجاز ولكونه اصل سائر الادلة والعادة تقتضي بتواتر ما هو كذلك فما لم ينقل
متواترا علم انه ليس قرانا قطعا فهو اي اذ لم يكن المنقول بلا تواتر قرانا ظهر ان النقل بالتواتر
شرط في كون المنقول قرانا لكنهم اختلفوا فقيل يشترط التواتر مطلقا سواء كان في جوهر اللفظ
او في هيئته وقيل يشترط في الجوهر لا الهيئة اعلم ان القرآت السبع منها ما يختلف به خطوط
المصاحف وهو المسمى بجوهر اللفظ نحو مالك وملك ومنها ما لا يختلف به وهو المسمى بالهيئة
وقبيل الاداء كالامالة وتخفيف الهمزة والتفخيم ونحوها فقيل كلها متواترة لانها لم تكن
متواترة لزم ان يكون بعض القرآن غير متواتر واللازم باطل وقيل كلها مشهورة واختاره
صاحب البدايع وظاهره مشكل وفصل بعضهم فقال ما هو من الجوهر متواتر وما هو من قبيل
الاداء لا يشترط فيه التواتر لانه انما يشترط فيما يعد كونها بعضا من القرآن كالحرف والكلمة
واما الهيئة المحضة فليست كذلك فلا يشترط تواترها واختاره ابن الحاجب واكثر
المحققين فالشاذ اي اذا كان النقل بالتواتر شرطا في كون المنقول قرانا ظهر ان الشاذ

المحققين

سواء نقل بطريق الشهرة او الاحاد لا يعطى على البناء للمجهول له حكم القرآن من اكفار جاحده
وجواز قراءته في الصلوة وعدم جواز مس الحدث والجنب وافادة الحكم القطعي ونحو
ذلك وان جاز العمل بمشهوره اي بما نقل عنه عم بطريق الشهرة من الشاذ بالاحاد لانه
لا يخ من ان يكون قرانا او خبرا ورد بيانا فالحق به فان غير الخبر الوارد كذلك لا يحتمله
وعلى التقديرين يجب العمل به فان قيل وجوب العمل بالخبر لا يتوقف على شهرته فما وجه اشتراطها
ههنا وايضا الدعوى جواز العمل والدليل افاد الوجوب فلا مطابقة بينهما قلنا عن الاول
ان المراد بالعمل ههنا ما يؤدي الى الزيادة على النص وهو نسخ لا يجوز بخبر الواحد وعن الثاني
ان الوجوب مستلزم للجواز وافادة الملزوم افادة اللازم ولما كان نزاع الخصم في الجواز عبر
به وقال مالك والشافعي لا يجوز العمل به مطلقا لانه ليس بقران لعدم تواتره ولا خبر يصح العمل
به اذ لم ينقل خبرا وهو شرط صحة العمل حتى قال الآمدي اجمع المسلمون على ان كل خبر لم يصرح

بكونه خبرا من النبي صلى الله عليه وسلم ليس بحجة ولا عبرة بكلام هو غيرهما واجيب بمنع
اشتراط ذلك النقل ومنع انعقاد الاجماع عليه ثم لما اورد ههنا اشكال وهو ان القران
لو وجب تواتره وقطع بكون غير المتواتر غير قران لاكفرت احدى الطائفتين من المالكية
والشافعية الاخرى في بسم الله الرحمن الرحيم الواقع في اوائل السور واللازم منتف
اما الملازمة فلانه ان تواتر فانكاره نفي لقرانية ما كونه قرانا ضروري والا فالقول باثبات
القرانية لما عدم كونه قرانا ضروري وكلاهما مظنة الاكفار واما انتفاء اللازم فلانه لو
وقع لنقل والاجماع على عدم الاكفار اراد ان يدفعه فقال وقوة الشبهة اراد بالشبهة ما
يشبه الدليل وليس به ولو في اعتقاد الخصم وبقوتها خفاء فسادها بحيث لا يطلع عليه
الا بامعان النظر حتى يعذر صاحبها مانع لا في بسملة اي قوة الشبهة الحاصلة في بسم الله
الرحمن الرحيم الواقع في اوائل السور احترازا عن البسملة الواقعة في اثناء سورة النمل اعني قوله
تع حكاية انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم فانه بعض اية بالاتفاق حتى يكفر
جاحده تمنع الاكفار المشهور التكفير والاكفار اصح وافصح من الطرفين اي طرفي الشافعية
والمالكية فان الفرقة الاولى قائلون بقرانيته والثانية ينفونها واما الحنفية فالمشهور
من قدمائهم انه ليس بقران الا ان متاخريهم ذهبوا الى ان الصحيح من مذهب ابي حنيفة انه اية
فذة من القران انزلت للفصل والتبرك بين السور وتلخيص الجواب ان الاكفار انما لم يصح لو لم
يقم في كل من الطرفين شبهة قوية بالمعنى المذكور بحيث يخرج ذلك الطرف من حد الوضوح
الى حد الاشكال حتى يعذر صاحب كل منهما ماو لا عند الاخر وقد قامت ههنا فلا اشكال
ومما يوضحه انا قد اكفرنا المجسمة المصرحين بكونه تع جسما متصفا بصفات الاجسام دون
المتسترين بالبلكفة لان شبهة الاولى من الضعف بحيث لا يخفى فسادها على من له ادنى
مسكة بخلاف الثانية وهذا تحقيق ما قال المحقق عضد الملة والدين في شرح مختصر ابن
الحاجب الجواب لا نسلم الملازمة وانما تصح لو كان كل من الطرفين لا يقوم فيه شبهة قوية
تخرجه عن حد الوضوح الى حد الاشكال واما اذا قوي عند كل فرقة الشبهة من الطرف
الاخر فلا يلزم التكفير وبه يندفع ما قيل فان قيل ادنى درجات الشبهة القوية ان تورث
شكا او وهما فلا يبقى الطرف الاخر قطعيا قلنا هي قوية عند من يتمسك بها واما عند الخصم
فمن الضعف بحيث لا يفيد شيئا ثم قيل هذا ولكن كلام الشارح صريح في انه قد قوي عند

مطلب الاكفار اصح

عند كل فرقة الشبهة من الطرف الاخر واما المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة فهي انه
اي الكتاب ههنا اسم لا للنظم المجرد عن اعتبار المعنى ولا للمعنى المجرد عن اعتبار اللفظ ولا
للكلام بمعنى الصفة القديمة المنافية للسكوت والافة لان شيئا منها لا يلايم غرض الاصولي
ولا لمجموع النظم والمعنى لان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر ليس صفة
للمجموع وايضا الاعجاز يتعلق بالبلاغة ولا يوصف بها الا اللفظ باعتبار افادته المعنى
فظهر انه اسم للنظم الدال على المعنى واما قول المشايخ انه اسم للنظم والمعنى جميعا فلدفع التوهم
الناشي من قول ابي حنيفة يجوز القراءة بالفارسية في الصلوة ان القران عنده اسم للمعنى
خاصة فان قيل القول بانه اسم للنظم الدال على المعنى يدفعه ايضا قلنا نعم الا انه مشعر
بعدم كون المعنى ركنا اصليا فلا يلايم غرض ابي ح والمقصود توجيه كلامه فان قيل ان
كان المعنى قرانا يلزم عدم اعتبار النظم في القران وهو عينه على التحقيق وجزءه على الشارح
وعدم صدق الحد على النظم المنزل المنقول عليه مع كونه جامعا كما عرفت والا يلزم عدم
فرضية قراءة القران في الصلوة اذ النظم غير لازم عنده قلنا نختار الاول فانما يلزم
اللازمان اذ لم يعتبر للنظم خلف وليس كذلك فان الامام اقام العبارة الفارسية مقام
النظم المنقول فجعل النظم مرعيا تقديرا وان لم يكن تحقيقا او الثاني وقوله يلزم عدم فرضية
قراءة القران في الصلوة قلنا لا نسلم ان جوازها متعلق بقراءة القران المحدود بل هو متعلق
بمعناه والامام حمل قوله تع فاقرؤا ما تيسر من القران على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ
لدليل لاح له قال الامام فخر الاسلام في شرح المبسوط ان نوح بن مريم روى رجوع ابي
ح الى قولهما قال وهو الاصح وله اي للنظم الدال على المعنى اربعة اقسام باربع اعتبارات
فان علماءنا اختاروا في النظم تقسيما يعم نظمه ويجمع اثره اما الاول فلعمومه المفرد والمركب
كما سياتي واما الثاني فلاحاطته الاعتبارات من اول وضع الواضع الى اخر فهم السامع فان
اداء المعنى باللفظ الجاري على قانون الوضع يستدعي وضع الواضع ثم دلالته اي كونه بحيث
يفهم منه المعنى ثم استعماله ثم فهم المعنى فللفظ بتلك الاعتبارات الاربع اربعة اقسام
بحسب احوال ترجع الى معرفة الاحكام الشرعية فان الاصولي لا يبحث عن احوال النظم
مطلقا بل عن احوال اقسامه التي لها مدخل في افادة تلك الاقسام الاحكام الشرعية و
تلك الاحوال تنحصر بحكم الاستقراء كما عرفت في احوال اربعة اقسام وهذا هو مراد فخر

الاسلام بقوله فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع لا ما قاله الشراح انه احتراز عما لم يتعلق به
معرفة الاحكام من القصص والامثال والحكم وغيرها الا ان فيه التعرض لما يجب تركه وترك
التعرض لما يجب ذكره اما الاول فلوجود اقسام التقسيمات فی القصص وغيرها واما الثانی
فلان فی ذكر مجرد الاقسام تعرضا للموضوع وهو لا يكفی بل يجب التعرض للاعراض الذاتية ايضا
لان النافع فی معرفة احكام الشرع علم الاصول وهو انما يحصل بهما لا بالموضوع فقط
ولا تعرض لهما الا بما ذكرنا ثم ان كلا من تلك الاقسام الاربعة ينقسم الى اربعة اقسام
باربع تقسيمات الا الثانی فانه مثمن كما سيأتی التقسيم الاول حاصل باعتبار وضعه ای اللفظ
له ای للمعنی قدمه لان السابق فی الاعتبار انما هو الوضع والباقی متفرع عليه وهو ای الاول
والمراد الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم اربعة لان اللفظ ان كان موضوعا لواحد حقيقی
او اعتباری على الانفراد فهو الخاص وان كان موضوعا لواحد مشترك بين افراد غير محصورة
مستغرق لها فهو العام وان كان موضوعا لكثير بوضع كثير فهو المشترك وان كان موضوعا
لكثير غير محصور بوضع واحد بلا استغراق فهو الجمع المنكر اورده بدل المأول لا لان اطلاق
المأول ليس باعتبار الوضع وان بقی تناوله الوضع واضيف الحكم الى الصيغة لان المعدود من
اقسام الوضع ليس مطلق المأول بل المأول من المشترك الذی يرجح بعض معانيه بالتامل فی
نفس الصيغة وملاحظة الوضع كما اذا قيل القروء فی قوله تع ثلثة قروء بمعنی الحيض لا الاطهار
لان هذه الصيغة تدل بالوضع على الاجتماع وهو يناسب الحيض لا الطهر بل لا تكلف فيه و
ضرورة فی اعتبار الجمع المنكر لاستقلاله بالوضع وعدم اندراجه فی ساير الاقسام ثم المراد
بالوضع اعم من الشخصی والنوعی فيدخل فی العام النكرة المنفية لان لها وضعا نوعيا و
كون عمومها عقليا ضروريا بمعنی ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافی ذلك و
بالكثرة مقابل الوحدة فيشمل المعنيين فصاعدا وبكون الافراد غير محصورة ان لا يكون
فی اللفظ دلالة على الانحصار فی عدد معين فيدخل فی العام السموات ونحوها التقسيم
الثانی حاصل باعتبار دلالته ای اللفظ عليه ای المعنی قدمه على التقسيم الحاصل باعتبار
الاستعمال لان كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنی مقدم على الاستعمال فما يتعلق به يجب ان يقدم
على ما يتعلق بالاستعمال وضوحا وخفاء ای من جهتهما وهو ای الثانی والمراد الاقسام الحاصلة
من هذا التقسيم ثمانية اربعة باعتبار الوضوح واربعة باعتبار الخفاء وقد يظن ان ذكر

ان ذكر الاربعة الاخيرة لبيان الاولى اذ بضدها يتبين الاشياء وليس كذلك بل لان لها احكاما
خاصة بها كما ستبين فی موضعها ان شاء الله تع نعم فی عد المتشابه من هذه الاقسام كلام يأتی
فی موضعه ان شاء الله تع ووجه الضبط ان اللفظ ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل
او التخصيص اولا فان احتمل فان كان ظهور معناه لمجرد صيغته فهو الظاهر والا فهو النص
وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفی معناه فاما ان يكون خفاؤه
لغير الصيغة فهو الخفی واما لنفسها فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل والا فان كان
بيانه مرجوا فهو المجمل والا فهو المتشابه التقسيم الثالث حاصل باعتبار استعماله ای اللفظ
فيه ای المعنی وهو ای الثالث والمراد اقسامه اربعة كالاول لان اللفظ ان استعمل فيما وضع
له فهو الحقيقة والا فهو المجاز وكل منهما ان ظهر مراده فهو الصريح وان استتر فهو الكناية
التقسيم الرابع حاصل باعتبار الوقوف به ای باللفظ عليه ای المعنی وهو ايضا اربعة لان
اللفظ ان دل على المعنی بالنظم فان كان مسوقا له فهو الدال بعبارته والا فهو الدال باشارته
وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدال بدلالته والا فهو الدال
باقتضائه والعمدة فی جميع ذلك الاستقراء وما ذكر وجه ضبط يقلل الانتشار ويسهل
الاستقراء فان قيل من حق الاقسام التباين والاختلاف وبعض هذه الاقسام يصدق على
بعض قلنا لا يلزم فی كل تقسيم التباين الحقيقی بين الاقسام بل يكفی التقابل بينها ولو بالحيثيات
والاعتبارات لا سيما فی التقسيمات المتعددة بالاعتبارات المختلفة كما فی هذا المقام و
كتقسيم الاسم تارة الى المعرب والمبنی واخرى الى المعرفة والنكرة مع التداخل بينهما وبعدها
ای بعد هذه الاقسام امور لم يقل اقسام لانها لا تصلح الاقسامية للفظ كما لا يخفی تشمل
الكل ای تعتبر فی كل واحد من الاقسام السابقة وهی ايضا اربعة الاول معرفة مآخذها
ای معانيها الوضعية التی اخذت هی منها كالخاص مثلا فانه ماخوذ من قولهم اختص فلان
بكذا ای انفرد ولم يتعرض لهذا الامر فی المتن لقلة جدواه فی نظر الاصولی مع كونه مستقصی
فی المطولات والثانی معرفة معانيها ای حقايقها الشرعية وحدودها الاصطلاحية
والثالث معرفة ترتيبها ای تقديم بعضها على البعض عند التعارض والرابع معرفة احكامها
ای الاثار الثابتة بها من اثبات الحكم قطعا او ظنا او نحو ذلك فاذا ضربت هذه الاربعة فی
الاقسام العشرين يبلغ الاعتبارات الى ثمانين وبعضهم قد امعن النظر فادعی انها تبلغ

الى سبعمائة وثمانية وستين وذلك لان اقسام النظم اربعة منها مختصة بالمفرد وهى اقسام
الوضع وثمانية منها مختصة بالمركب وهى اقسام الظهور والخفاء واربعة مشتركة بينهما
وهى اقسام الاستعمال ولاشتراكها بينهما تعتبر فى الاقسام الاثنى عشر فيصير الاقسام
ثمانية واربعين ثم استفادة الاحكام الشرعية من كل واحد اما بالعبارة او الاشارة
او الدلالة او الاقتضاء فهذه معتبرة فى كل واحد من الثمانية والاربعين فيصير المبلغ
مائة واثنين وتسعين قسما وفى كل واحد منها الاعتبارات الاربع الاخيرة فيصير المبلغ
سبعمائة وثمانية وستين اما الخاص هذا شروع فى تفصيل الاقسام فلفظ وضع خرج
به الالفاظ الغير الموضوعة وان دلت عقلا لمعنى واحد حقيقى او اعتبارى فيدخل فيه اسماء
العدد ويخرج به المشترك دون العام على الانفراد اى عدم المشاركة بين الافراد المتحدة نوعا
او جنسا فيدخل التثنية ومن الفعل والحرف ما لم يشترك لفظا ويخرج العام والجمع المنكر
فينطبق الحد على المحدود وهو اى ذلك المعنى فى الاسم قيد به لان التعيين والنوعية والجنسية
لا يتاتى فى الفعل والحرف عين اى معين مشخص لا يقبل الاشتراك اصلا كزيد فان معناه جزئى
حقيقى او ذلك المعنى نوع ان اشترك بين الافراد فى الجملة كرجل ومائة اورد مثالين اشارة
الى ان اسماء العدد من الواحد بالنوع او ذلك المعنى جنس ان كثر شيوعه بالنسبة الى النوع
كانسان فانه اكثر شيوعا من الرجل وهذه الاطلاقات على اصطلاح اهل الشرع دون الفلاسفة
وانما اختار هذا الترتيب مخالفا للقوم لانه المناسب للخاص كما لا يخفى وحكمه اى اثر الخاص
الثابت به انه اى الخاص من حيث هو هو مع قطع النظر عن الامور الخارجية فانه قد يكون
بحسب العوارض خفيا يوجب الظنية يفيد مدلوله قطعا اى على وجه يقطع الاحتمال الناشئ
عن الدليل وسياتى تمام توضيحه او المحتمل وهو ارادة الغير لا الاحتمال بمعنى صلاحية اللفظ
لان يراد به الغير لانه باق حتى لو انقطع ايضا يصير اللفظ مفسرا فالقطع يجتمع مع هذا
الاحتمال لا المحتمل او بيان تفسير لانه اما الاثبات الظهور وهو حقيقته او لازالة الخفاء وهو
لازمه وكلاهما باطل لان الخاص بين فيؤدى الى اثبات الثابت وازالة المزال فان قيل الخاص
قد يكون مبهما يحتاج الى تبيين المراد منه قلنا الخاص من حيث هو خاص لا يكون مبهما وانما
الابهام بحسب العوارض فمنشاء الشبهة الغفلة عن قيد الحيثية ثم لما ذكر قطعية الخاص
اراد ان يفرع عليه فروعا فقال ولذا اى لافادة الخاص مدلوله قطعا جعل الخلع طلاقا

طلاقا لا فسخا فانك ستعرف ان المذكور فى اية الخلع لفظ الطلاق واعلم ان اعتباره فى ذكر
افتدائها بطريق بيان الضرورة فبعد ما اعتبر باى طريق كان يفيد مدلوله قطعا لكونه خاصا
فلا يكون بمعنى الفسخ كما روى عن الشافعى لان فيه ابطالا لعمل الخاص فاذا ظهر كونه من هذا
الباب فالاعتذار عن تركه بان كونه من هذا الباب ليس بظاهر ليس بظاهر ولذا ايضا صح
طلاق المختلعة اى ايقاع صريح الطلاق على المراة بعد الخلع وذلك ان الله تع ذكر الطلاق الذى
يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان ثم ذكر افتداء المراة بقوله فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح
عليهما فيما افتدت به اى لا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المراة فيما افتدت به نفسها وفى تخصيص
فعلها فى الافتداء بعد جمعهما فى ان لا يقيما تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانها لا
تتخلص بالافتداء الا بذلك الفعل فكان هذا بيانا لنوعيه اعنى بمال وبدونه ثم قال فان طلقها
اى بعد المرتين سواء كانتا بمال او لا فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احدهما
خلع فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء فى تعليق الفاء باول الكلام يجعل
الخلع فسخا وذكره اعتراضا كما ذهب اليه الشافعى ترك العمل بموجب الفاء وهو التعقيب ولذا
ايضا وجب على الزوج مهر المثل بالعقد الصحيح بلا تسمية المهر فى المفوضة بكسر الواو وهى التى
اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان ليس لها مهر لها الا التى زوجت نفسها بلا مهر
لانها لا تكون محلا للخلاف لفساد نكاحها عند الشافعى بخلاف الاولى فان نكاحها صحيح بالاتفاق
وانما الخلاف فى موجب المهر وهو الدخول عنده ومجرد العقد عندنا لنا قوله تع واحل لكم ما وراء
ذلكم ان تبتغوا باموالكم فان الباء خاص معناه الالصاق فيدل قطعا على امتناع انفكاك
الابتغاء وهو العقد الصحيح عن المال فالقول بالانفكاك كما ذهب اليه الشافعى ابطال العمل الخاص
وانما عدل عن تقرير فخر الاسلام ومن تبعه ان الابتغاء لفظ خاص لان الذى يبطل فى المفوضة
ليس هو الابتغاء بل اقتران المال والتصاقه به وههنا ابحاث الاول ان الابتغاء ورد مطلقا
عن الالصاق بالمال فى قوله تع فانكحوا ما طاب لكم والمطلق عندنا لا يحمل على المقيد الثانى ان
ابطال موجب الخاص يلزمكم ايضا لانكم قيدتم وجوب مهر المثل بالدخول او الموت فلم يلصق وجوب
المال بالعقد الثالث ان محصل الاستدلال هو ان الله تع احل الابتغاء الصحيح ملصقا بالمال فمقتضى
هذا ان لا يكون الابتغاء المنفك عن المال صحيحا لا انه يكون صحيحا ومستوجبا لثبوت ما نفى او
سكت عنه والجواب عن الاول ان المطلق يحمل على المقيد عندنا ايضا اذا اتحد الحكم والحادثة ودخل

المطلق والمقيد على الحكم المثبت كما سيأتى وههنا كذلك وعن الثانى انا لم نقيد وجوب المهر بما ذكر
بل الوجوب متحقق قبله بالعقد وانما المقيد به تقرره فى الذمة وهو غير الوجوب وعن الثالث ان
قوله تع لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة دل على تحقق الطلاق
بدون سبق فرض المهر وهو انما يترتب على النكاح الشرعى فاذا صح النكاح بدون تسمية المهر وجب
ان يحمل الاية التى نحن فيها على ما حملناها عليه ولذا ايضا بطل تاويل القروء جمع قرء بفتح القاف
وضمها والاول افصح بالاطهار دون الحيض فى اية التربص وهى قوله تع والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء وقد اولها الشافعى بالاطهار فابطل موجب خاص هو الثلثة بالراى وذلك
لان الطلاق المسنون ما يكون فى الطهر والطهر الواقع فيه الطلاق محسوب عنده فينقضى العدة
بما فى ذلك وطهرين بعده فينتقص العدد عن الثلثة لان بعض الطهر ليس بطهر لغة لانه اسم
لما تخلل بين الدمين بخلاف ما لو اولت بالحيض اذ يجب عليها التربص بثلث حيض كوامل فان
قيل قد اوجبتم ثلث حيض وبعضا فيما اذا طلقت فى الحيض وموجب العدد كما يبطل بالنقصان
يبطل بالزيادة قلنا الموجب تكميل الحيضة الاولى بشئ من الرابعة وجبت بتمامها ضرورة ان
الحيضة الواحدة لا تتجزى حكما على ان الكلام فى الطلاق المسنون وهو الواقع فى الطهر كما اشرنا
اليه فان قيل التاء فى ثلثة تدل على تذكير المضاف اليه فيحمل على الطهر لان الحيض مؤنث قلنا
ذلك بالنظر الى لفظ القرء فانه مذكر ثم لما فرغ عما فرع اراد ان يدفع بعض ما اورد على الاصل
فقال ومحللية الزوج الثانى اعلم ان الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين اختلفوا فى ان الزوج
الثانى هل يهدم حكم ما مضى من الطلاق واحدا كان او اكثر حتى اذا ملكها الزوج الاول ملكها
بحل لا يزول الا بثلث تطليقات ولا فذهب بعضهم الى الاول واختاره الامام وابو يوسف
وبعضهم الى الثانى واختاره محمد والشافعى وزفر وجه الثانى انه لو هدمه لاثبت حلا جديدا
واللازم باطل والملزوم مثله اما الملازمة فلان حكمه الحرمة وهدمها لا يكون الا باثبات الحل
واما بطلان اللازم فلانه لو اثبته لزم ترك العمل بقوله تع حتى تنكح زوجا غيره لان حتى خاص
فى الغاية واثر الغاية فى انهاء ما قبلها لا فى اثبات حكم لما بعدها فالزوج الثانى يكون غاية
للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات بنى
ادم خالية عن المحرمات ولو سلم انها تثبته لكنه بعد وجود المغيا وهو الثلث لا قبله فلا
يكون هادما لما دونها والمطلوب ذلك كما لو حلف لا يكلمه فى رجب حتى يستشير اباه

اباه فاستشاره قبل رجب لغت حتى لو كلمه فى رجب قبلها حنث ونحن نقول فى اثبات حقية اللازم
محللية الزوج الثانى اى اثباته الحل لم تثبت بقوله تع حتى تنكح ليلزم ما ذكر بل باشارة حديث
العسيلة روى ان امراة رفاعة قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان رفاعة طلقنى
ثلثا فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير فلم اجد معه الا مثل هدبة واشارت الى هدبة ثوبها تتهمه
بالعنة فقال عليه السلام اتريدين ان تعودى الى رفاعة فقالت نعم فقال عليه السلام لا
حتى تذوقى من عسيلته ويذوق من عسيلتك وهذا الحديث عبارة فى اشتراط وطئه فى التحليل
لكونه مسوقا له كما سياتى ان شاء الله تع واشارة الى كونه محللا لانه عم غيا عدم العود وهو
الرجوع الى الحالة الاولى بالذوق فاذا وجد الذوق انتهى عدم العود فاذا انتهى يثبت العود
اذ لا واسطة وهو حل حادث قطعا ليس مثل الحل الثابت بالسبب السابق فيستند الى الذوق
بالضرورة فظهر الفرق بين حتى فى الاية وحتى فى الحديث وباشارة حديث اللعن وهو قوله
عم لعن الله المحلل والمحلل له فانه عبارة فى ذمهما واثبات خساسة لهما لانه عليه السلام
ما بعث لعانا واشارة الى انه مثبت للحل لان المحلل من يثبته وهو وان كان مدلول اللفظ لكن
الكلام لم يسق له فيكون اشارة فاذا حقق حقية اللازم اراد ان يجيب عن قوله ولو سلم حتى
يثبت المطلوب فقال وهدمه اى هدم الزوج الثانى حكم ما دون الطلقات الثلث بدلالة
الحديث الثانى فانه لما افاد باشارته كون الزوج الثانى هادما للحرمة الغليظة افاد كونه
هادما للحرمة الخفيفة بطريق الاولى وهو معنى الدلالة فان قيل فحينئذ يلزم اثبات الثابت
قلنا انما يلزم لو اثبت فى المتنازع فيه الحل الكامل ابتداء وهو ممنوع بل يكمل الحل ويزيده
كزيادة الحرمة فى ظهار بعد ظهار ويمين بعد يمين ولو سلم فانما يستحيل اذا اجتمع الاصل و
الزائد وليس كذلك فانه لما اثبته لما فيه من الفائدة ولم يمكن ازدياد الطلاق على الثلث شرعا
اقتضى ثبوت الثانى انتفاء الاول اذ لا فائدة فيه كتجديد البيع بثمن غير الاول ونقول تداخل
الحلان تداخل العدتين وهذا الحديث وان كان من الاحاد لكنه لا يخالف مقتضى الكتاب فيجوز
العمل به فيما سكت عنه كما ان اشتراط دخوله اى كون دخول الزوج الثانى شرطا فى محلليته
بعبارة الحديث الاول بالاتفاق فان حديث العسيلة انما سيق لافادة اشتراط دخوله
فيكون عبارة فيه وقد فهم التحليل من اشارته كما سبق وهذا الحديث لشهرته يزاد به
على الكتاب والحاصل انا استدللنا على مطلوبنا باشارة حديث استدل الخصم معنا بعبارته

على مطلوب متفق عليه بيننا وبينه لا بحث تنكح متعلق بجميع ما سبق اما ان المحللية والهدم
ليسا به فظاهر مما سبق واما ان اشتراط دخوله ليس به فعلى تقدير ان يكون النكاح في الاية
بمعنى العقد كما اختاره المتاخرون بقرينة اسناده اليها فانها لا تسمى واطئة لا الوطئ كما
اختاره القدماء استدلالا بانه حقيقة فيه والاسناد مجازى باعتبار معنى التمكين و
ارتكابه اولى من ارتكاب مجازين لغويين في النكاح والزوج وذلك لانا لا نسلم انه مجاز في العقد
لجواز ان يكون حقيقة شرعية فيه ولو سلم فاسناد الوطئ اليها ولو باعتبار معنى التمكين
لا يكاد يستعمل كيف ولو جاز ذلك لجاز الراكب في المركوب والضارب في المضروب بخلاف
الزنا فانه اسم للتمكين المقارن بالوطئ الحرام فارتكابهما اولى من ارتكابه وتحقيق هذا
البحث على هذا التحرير من عون الله الملك القدير الحمد لله ملهم الصواب واليه المرجع والماب
قيل وبطلان عصمة المال المسروق باطلاق قوله تع جزاء لا بقوله تع فاقطعوا قال الامام
فخر الاسلام قال الشافعي القطع لفظ خاص لمعنى مخصوص فانى يكون ابطال عصمة المال
عملا به فقد وقعتم في الذى ابيتم والجواب ان ذلك ثبت بنص مقرون به عندنا وهو جزاء
بما كسبا لان الجزاء المطلق اسم لما يجب لله تع على مقابلة فعل العبد وان ما يجب لله تع يدل
على خلوص الجناية الداعية الى الجزاء واقعة على حقه تع ومن ضرورته تحول العصمة اليه
وفيه بحث لان الايراد من قبل الشافعي اذ كان هكذا لا يحتاج في دفعه الى مثل هذا التكلف
بل نقول لحجتنا قوله عليه السلام لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه اذ اثبات حكم
سكت عنه النص بخبر الواحد جائز بلا خلاف فان قيل النص جعل القطع جميع الموجب فاذا
انتفى الضمان بالحديث يكون بعضه وذا لا يجوز بخبر الواحد قلنا المناسب للموجبية هو الضمان
فجعل انتفائه من الموجب من فساد الوضع ولو سلم فان اريد بالنص قوله تع فاقطعوا كان
استفادته منه بالتخصيص بالذكر من غير تعلق له بالخاص والكلام فيه وان اريد قوله تع
جزاء كان هذا كلاما اخر غير ما نقل عن الشافعي والمقصود تصحيحه وبالجملة هذا الكلام لا
يخلو عن اضطراب ولهذا قال قيل ومنه اى من الخاص الامر قدمه على النهى لان المطلوب به
وجودى وبالنهى عدمى والاول اشرف ولانه اول مرتبة ظهرت لتعلق الكلام الازلى الموجودات
كلها وجدت بخطاب كن على ما هو المختار فيكون مقدما على سائر المراتب وقدمهما على
غيرهما اذ بهما ثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام وبمعرفتهما يتميز الحلال عن الحرام

عن الحرام وهو لفظ احتراز عن نحو الفعل والاشارة طلب به اى باستعانة ذلك اللفظ
الفعل لم يقل اريد به لان ارادة الامر وقوع المامور به ليست بشرط عند اهل السنة كما
سياتى ان شاء الله تع ولم يقل يطلب به لئلا يفهم منه ما من شانه ان يطلب به الفعل
فيدخل فيه الصيغ المستعملة في التهديد والتعجيز والتسخير ونحو ذلك والصادرة عن النائم
والساهى والحاكى جزما خرج به الصيغ المستعملة في الندب والاباحة فانها لا تسمى امرا
كما سياتى بوضعه حال من به اى ملتبسا ذلك بوضعه له اى لطلب الفعل خرج به اللفظ
الموضوع للاخبار عن طلب الفعل مثل اطلب منك الفعل استعلاء متعلق بطلب اى طلب به
على جهة عد الطالب نفسه عاليا وان لم يكن في الواقع كذلك خرج به الدعاء والالتماس
مما هو بطريق الخضوع والتساوى فانطبق التعريف على المعرف ولم يشترط العلو ليدخل فيه
قول الادنى للاعلى على سبيل الاستعلاء افعل ولهذا ينسب الى سوء الادب فقول فرعون لقومه
ماذا تامرون مجاز بمعنى تشيرون او تشاورون او اظهار التواضع لهم لغاية دهشة من موسى
عليه السلام هذا والمشهور في التعريف قول القائل لمن دونه او لغيره استعلاء افعل وعدل عنه
ههنا لوجوه الاول انه ان اريد بالقول معناه المصدرى اعنى التكلم بالصيغة فلا يلائم غرض الاصولى
لانه ليس من الادلة ولا يناسب جعله من اقسام الخاص لانه لفظ وان اريد المقول لا يبقى
لقول افعل معنى معتد به لانه هو المقول الثانى انه ان اريد الامر على الاصطلاح العربية فالتعريف
غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء او لا وان اريد الامر على
اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على سبيل الاستعلاء لمن دونه قد يكون
للتهديد والتعجيز ونحو ذلك ويصدر عن النائم والساهى والمبلغ والحاكى وشئ منها لا يسمى
امرا وان اعتبر معنى الطلب ليخرج الصيغ المذكورة فهو مع كونه عناية في التعريف بحيث
لا يساعدها العبارة لا يخرج صيغ الندب والاباحة كما لا يخفى وان اريد الطلب على سبيل
الجزم كان تكلفا على تكلف الثالث ان المراد بافعل مبهم لا يليق بالتعريف ولهذا اختلفوا
فيه فقيل انه كناية عن كل ما يدل على الطلب من صيغ اية لغة كانت وقيل المراد به ما يكون
مشتقا من مصدر اشتقاق افعل من فعل وقيل انه علم جنس للامر من العرب كفعل يفعل
لكل ما بنى للمفعول من الفعلين ويختص مراده اى المراد بالامر بمعنى امر وهو اى ذلك المراد
الوجوب لا الندب والاباحة وغير ذلك للنص واما الكتاب فقوله تع فليحذر الذين

يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان المفهوم منه التهديد على
مخالفة الامر والحاق الوعيد فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما وتركا للواجب ليلحق به
الوعيد والتهديد واما الحديث فقوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم
بالسواك وهو دليل على ان المراد بالامر هو الوجوب فان المشقة انما تلحق به لا بالندب
وغيره بصيغة متعلق بيختص اي يقصر الصيغة على ذلك المراد بحيث لا يفهم منها الندب
والاباحة وغيرها خاصة به اي بذلك المراد يعني يكون المراد مقصورا على تلك الصيغة
بحيث لا يفهم من غيرها واستدل على الاختصاص الاول بوجوه واشار الى الاول بقوله
للنص وهو قوله تع واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على ترك الامتثال بالصيغة المطلقة
فدل على كونها للوجوب فقط والى الثاني بقوله والاجماع يعني الاتفاق على الاستدلال بصيغة
الامر على الوجوب فقط فان العلماء لا يزالون يستدلون بصيغة الامر المطلقة عن القراين على
الوجوب لا غير وليس ذلك الا دليلا على اختصاصها بالوجوب والى الثالث بقوله والمعقول
يعني الاستفادة من موارد اللغة لا اثباتها بالقياس او الترجيح بالراي فان المولى يعد عبده
الغير الممتثل لامره عاصيا وما ذلك الا ترك الواجب واستدل على الاختصاص الثاني بقوله
ولان الاصل وفاء العبارة بالمقصود يعني ان اللفظ اذا وضع لمعنى وقصد به افادته فالاصل
وفاؤه به وعدم قصوره منه كصيغ الماضي والحال والاستقبال وهو انما يكون باختصاره فيه
حتى لو فهم من غيره ايضا لم يكن هو وافيا به بل قاصرا عنه ولا يعدل عن ذلك الا لضرورة ولا ضرورة
ههنا فلا عدول ثم فرع على كون المراد بالامر هو الوجوب وعلى كل من الاختصاصين فرعا اشار
الى فرع الاول بقوله فلا يكون المندوب مامورا به اعلم انهم اختلفوا في ان الندب هل هو ايضا
مراد بالامر بان يكون مشتركا بينه وبين الايجاب لفظا او معنى حتى يكون المندوب مامورا به
حقيقة وان كانت الصيغة مجازا فيه او لا فذهب القاضي ابو بكر وجماعة الى الاول لوجهين
الاول ان المندوب طاعة اجماعا والطاعة فعل المامور به الثاني اتفاق اهل اللغة على ان
الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب ومورد القسمة مشترك والجواب عن الاول انما يتم على راي
من يجعل امر للطلب الجازم او الراجح واما من يخصه بالجازم فكيف يسلم ان كل طاعة فعل
المامور به بل الطاعة عنده فعل المامور به او المندوب اليه اعني ما تعلق به صيغة افعل
للايجاب او الندب وعن الثاني انه انما يتم لو كان مراد اهل اللغة تقسيم ما يطلق عليه لفظ الامر

الامر حقيقة وليس كذلك بل مرادهم تقسيم صيغة تسمى امرا عند النحاة في اي معنى كانت بدليل
تقسيمهم الامر الى الايجاب والندب والاباحة وغيرها مما لا نزاع في انه ليس بمامور به حقيقة
وذهب الكرخي والجصاص وشمس الائمة السرخسي وصدر الاسلام ابو اليسر والمحققون من اصحاب
الشافعي رح الى الثاني لانه لو كان مامورا به لكان تركه معصية قال تعالى افعصيت امري فالمفروض
مندوبا يكون واجبا ولان السواك مندوب وليس بمامور به لقوله عليه السلام لولا ان اشق على
امتي لامرتهم بالسواك وايضا المندوب لا مشقة فيه وفي المامور به مشقة بالحديث واعلم ان
الامام فخر الاسلام وان لم يصرح بكون المندوب غير مامور به لكنه فهم من كلامه في مواضع يشهد
به تتبع كلامه واشار الى فرع الاختصاص الاول بقوله ولا يكون موجبها اي اثر الصيغة المطلقة
عن القراين الثابت بها ندبا كما ذهب اليه عامة المعتزلة وجماعة من الفقهاء وهو احد قولي
الشافعي رح استدلالا بانها لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه
الندب ولا يكون موجبها اباحة كما ذهب اليه بعض اصحاب مالك استدلالا بانها لطلب وجود
الفعل وادناه المتيقن اباحة ولا يكون موجبها ايضا توقفا كما ذهب اليه ابن شريح من الشافعية
استدلالا بانها تستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة وبعضها مجاز اتفاقا فعند الاطلاق
تكون محتملة لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد فالتوقف عنده في تعيين
المراد عند الاستعمال وذهب الغزالي وجماعة من المحققين الى التوقف في تعيين الموضوع له انه
الوجوب فقط او الندب فقط او هو مشترك بينهما لفظا ونحن نقول اذا ثبت انه موضوع
لمعناه المخصوص به كان الكمال اصلا فيه لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فيثبت اعلاه
على احتمال الادنى اذ لا قصور في الصيغة ولا في ولاية المتكلم ولو وردت بعد الحظر اي التحريم ولو
للوصل متعلق بقوله ولا اباحة ولا توقفا اعلم ان القائلين بان الامر للوجوب اختلفوا في موجب
الامر بشيء بعد حظره وتحريمه فتوقف امام الحرمين واختار الامام الشافعي والشيخ ابو منصور
الاباحة لانه ورد بعد الحظر للاباحة في قوله تع فاذا حللتم فاصطادوا فان الاصطياد مباح
وقوله وابتغوا من فضل الله فان المراد بالابتغاء كما قيل البيع والتجارة وذلك غير واجب بعد
الجمعة اجماعا والاصل في الاستعمال الحقيقة ولا يكون حقيقة في غيرها لانتفاء الاشتراك
وجوابه لا نم ان اباحتهما بالامر بل بقوله تع واحل الله البيع واحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح
مكلبين ولو سلم فليس من محل النزاع لانه الامر المطلق عن القرينة المانعة من الوجوب وعدمه

وههنا قرينة دالة على عدم الوجوب وهي ان منفعة الامر بالبيع والاصطياد تعود الى العباد فلو
ثبت به الوجوب لعاد على موضوعه بالنقض ولهذا فهمت في الكتابة عند المداينة والاشهاد
عند المبايعة مع عدم تقدم الحظر والمختار عندنا الوجوب لان الادلة المذكورة للايجاب لا تفرق
بين الوارد بعد الحظر وغيره فان قيل تلك الادلة انما هي في الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة
على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والندب والوجوب
زيادة لابد لها من دليل قلنا الامر بعد الحظر ورد للوجوب بدليل وجوب قتل شخص كان حرام القتل
بارتكاب ما يوجب قتله ووجوب الحدود بسبب الجنايات بعد حظرها ووجوب الصوم والصلوة
على الحائض والنفساء والسكران بعد الطهارة وزوال السكر ووجوب الجهاد بعد انسلاخ
الاشهر الحرم فلو كان الورود بعد الحظر قرينة مانعة من الحمل على الوجوب لما جاز الحمل في هذه
الصور واشار الى فرع الاختصاص الثاني بقوله ولا يكون الفعل اي فعل الرسول صلى الله عليه
وسلم سوى فعل الطبع والزلة والمخصوص به وبيان المجمل موجبا كما ذهب اليه ابن سريج والاصطخري
وابن ابي بريدة والحنابلة وجماعة من المعتزلة اعلم ان علماء الاصول بعد اتفاقهم على ان لفظ
الامر حقيقة في الصيغة اختلفوا في الفعل فاختار المذكورون كونه مشتركا بينهما لفظا حتى
فرعوا عليه كونه موجبا كالصيغة وان ذكروا الاثبات ايجابه ادلة اخرى تنبيها على انه مع
ابتنائه عليه وثبوته بادلته ثابت بدليل مستقل ودفعا لما يرد ان الامر على تقدير كونه حقيقة
في الفعل ايضا لا يدل على ايجاب الا القول احتجوا على الاصل بقوله تع وما امر فرعون برشيد
اي فعله لانه الموصوف بالرشد وقوله تع وامرهم شورى فتنازعتم في الامر اتعجبين من امر الله
وامثال ذلك والجواب بعد تسليم كون ما ذكر في هذه الايات بمعنى الفعل ان تسميته امرا مجاز
باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر ويثبت به وعلى الفرع بقوله
صلى الله عليه وسلم صلوا كما رايتموني اصلي والجواب ان وجوب المتابعة انما استفيد بقوله
عليه السلام صلوا لا بفعله عليه السلام واختار الامدي كونه مشتركا معنويا حيث قال
فالمختار انما هو كون اسم الامر متواطئا في القول المخصوص والفعل لا انه مشترك ولا مجاز في احدهما
ورد بوجهين الاول انه قول حادث خارق للاجماع السابق والثاني انه لو كان متواطئا لما تبادر
منه الصيغة بخصوصها عند الاطلاق اذ لا دلالة للعام على الخاص اصلا ثم ان بعد الاتفاق
على ان الصيغة حقيقة في الوجوب اختلفوا في كونها اي الصيغة لا الامر اذ لا يساعده الادلة

الادلة من الطرفين كما سيظهر ان شاء الله تع قيل بعد ما اثبت فخر الاسلام كونها حقيقة في الوجوب
خاصة ونفي الاشتراك اختار كون الامر حقيقة في الندب والاباحة وايضا قد استدل على كونه
مجازا بصحة النفي مثل ما امرت بصلوة الضحى وصوم ايام البيض ولا دلالة فيه على كون صلوة
او صوم مجازا فدل كلامه على ان الخلاف في الامر لا الصيغة اقول الجواب عن الاول ان اثباته كونها
حقيقة مطلقة في الوجوب خاصة ونفي الاشتراك لا ينافي اختيار كونها حقيقة قاصرة في كل من
الندب والاباحة كما لا يخفى وعن الثاني ان كون الامر مجازا في معنى يستلزم كون الصيغة ايضا
مجازا فيه اذ لا قائل بكون الامر مجازا حيث يكون الصيغة حقيقة وان قيل بعكسه ولا شك
في صحة الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم على انه انما اختار هذا القول بعد اختيار كون
المراد بمعنى امر على ما صرح به الشراح واحدها هو الوجوب فكيف يصح حمل كلامه على ما ذكر
فظهر ان الخلاف انما هو في كون الصيغة حقيقة اذا اريد بها الندب او الاباحة فقيل مجاز
لانهما غير الوجوب الذي هو المعنى الحقيقي واجيب بان الجزء ليس غير الكل لامتناع انفكاكه عنه
والغيران موجودان يجوز وجود كل منهما بدون الاخر واعترض عليه بانه يوجب ان لا يوجد
المجاز اصلا اذ لا بد فيه من اطلاق الملزوم على اللازم الغير المنفك اقول المعتبر في باب المجاز هو
اللزوم بمعنى التبعية لا امتناع الانفكاك كما صرح به ارباب البيان فمن اين يلزم انتفاء المجاز
نعم يرد عليه انه يوجب ان يكون اللفظ المستعمل في الخارج اللازم بمعنى غير المنفك حقيقة لانه
ليس غير الملزوم بهذا التفسير وقيل حقيقة واختاره فخر الاسلام لان معناهما بعض من الوجوب
لانه عبارة عن عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والشيء في بعض معناه حقيقة وان
كانت قاصرة كالانسان في الاعمى والجمع في بعض الافراد ورد بوجهين الاول ان اطلاق الكل على
الجزء من مشاهير طرق المجاز الثاني ان جواز الترك جزء منهما وبه يباينانه الجواب عن الاول
انه لا مشاحة في الاصطلاح فيجوز ان يصطلح على تسمية بعض ما يسميه القوم مجازا حقيقة
قاصرة واجاب صاحب التنقيح عن الثاني بان الامر غير مستعمل في تمام الندب والاباحة بل
في جواز الفعل الذي هو جزؤهما وجواز الترك انما يثبت بعدم دلالة الامر على حرمة الترك و
اورد عليه ان معنى الامر ح لا يكون ندبا ولا اباحة بل شيئا اخر ليس من معانيه وعلى تقدير
ان يكون منها فليس الكلام فيه بل فيهما وجوابه ان النزاع اذا كان في الصيغة لا يمكن ان
يكون معنى قولهم الامر للندب والاباحة انها تدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا

اومساويا للقطع بانها لطلب الفعل ولادلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انها تدل على
الجزء الاول منهما اعنى جواز الفعل الذى هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة على جواز
الترك وانما يثبت ذلك الجواز بعدم الدليل على حرمة الترك فان قيل قد صرحوا بارادة الندب
او الاباحة بالامر ولا ضرورة فى حمل كلامهم على الجزء الاول منهما وماذكر ان الامر لايدل
على الجزء الثانى ان اريد بحسب الحقيقة فغير مفيد او المجاز فممنوع لم لايجوز ان يستعمل اللفظ
الموضوع لطلب الفعل جزما فى طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او
مساويا بجامع اشتراكهما فى جواز الفعل قلنا لاسبيل اليه بطريق المجاز ايضا لان ذلك
التصريح كتصريحهم باستعمال الاسد فى الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه
من افراد الشجاع لا ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق فاذا كان الجامع ههنا
هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر فى الندب والاباحة من حيث انهما من
افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما
ان الاسد يستعمل فى الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة فان قيل غاية ما لزم مما ذكر ان يكون
معنى صيغة الامر فى الندب والاباحة بجويز الفعل المقيد بتجويز الترك وهو يمتنع ان يكون
جزء من الوجوب قلنا لا امتناع لان القيد خارج عن المقيد فيتحد التجويز الذى فى الندب والاباحة
والتجويز الذى فى الوجوب ذاتا وان تغايرا اعتبارا ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة و
الندب اى المراد بصيغتهما من الوجوب بعضه فى التقدير كانه قاصر لا مغاير ولم يقل من الوجوب
بعضه فيكون قاصرا لا مغايرا فليتامل واما اذا اريد بصيغة الامر الوجوب فنسخ ذلك الوجوب
حتى بقى الجواز عند الشافعى لا عندنا فان نسخ الوجوب يوجب نسخ الجواز عندنا كما سيجئ ان شاء
الله تع فلا مجاز فى الجواز ايضا اى كما لا حقيقة فيه عنده لان دلالة امر الوجوب على جواز
الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمنى لا دلالة المجاز على مدلوله المجازى لانتفاء الاستعمال
وهما فرعه فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة على اختلاف
الرائيين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة الى المجاز فى اطلاق واحد ومطلقه عن قرينة العموم
والتكرار والخصوص والمرة سواء وقت بوقت او علق بشرط او خصص بوصف او جرد عنها
فان المراد بالمطلق ههنا هو المطلق عن تلك القرينة فلا ينافيه التقييد بما ذكر لا يقتضى التكرار
اى تكرار الفعل وهو وقوعه مرة بعد اخرى فى اوقات متعددة واما عمومه فشموله افراده

افراده فيتلازمان فى مثل صلوا وصوموا لامتناع ايقاع الافراد فى زمان ويفترقان فى مثل
طلقى نفسك لجواز ان يقصد العموم لا التكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار
فلهذا يقتصر فى تحرير البحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة
افتراقهما فى الجملة وانما قال ومطلقه لان المقيد بما ذكر من القرينة يفيد ما دلت عليه بالاتفاق
وانما الخلاف فى الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب الاول انه يوجب العموم فى الافراد والتكرار
فى الازمان اما العموم فلدلالته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب
على قصد الانشاء لا الاخبار وجوابه ان التعريف زائد لا يثبت الا بدليل ولا دليل واما التكرار
فلان اقرع بن الحابس وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حيث قال اكل عام يا رسول الله
حين قال عليه السلام يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا الايقال لو فهم لما سال لانا
نقول علم انه لا حرج فى الدين وان فى حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه
فسال وجوابه ان السوال لا يدل على ذلك لجواز ان يكون لوجدانه بعض العبادات متكررا
بتكرر سببه كالصلوة والصوم وبعضها غير متكرر كالايمان فاشتبه عليه ان السبب مما لا
يتكرر وهو البيت والوقت شرط لادائه الثانى وهو مذهب الشافعى انه لا يوجب العموم والتكرار
لكنه يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا مرة او اكثر لما مر من سؤال الاقرع ولانه مختصر من اطلب
منك ضربا او افعل ضربا مثلا لان التعريف زائد لا يثبت الا بدليل كما سبق والنكرة فى الاثبات
تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم فيخص بحسب الارادة
وسياتى جوابه الثالث وهو مذهب بعض علمائنا انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط
كقوله تع ان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بثبوت وصف كقوله تع اقم الصلوة لدلوك الشمس
قيد الامر بالصلوة بتحقق وصف الدلوك وجوابه ان التكرار فى امثال هذه الاوامر انما يلزم
من تجدد السبب المقتضى لتجدد المسبب لا من مطلق الامر المعلق بشرط او المقيد بوصف
واعترض بان اداء العبادات كالصوم والصلوة مثلا واجب على سبيل التكرار فلا يخلو اما
ان يكون مضافا الى الاسباب او الى الاوامر فالاول باطل لان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب
فتعين الثانى واجيب بان المراد بالاسباب ههنا العلل لا الاسباب المحضة كما ظن وكثيرا ما
يطلق السبب على العلة فكانه قال وما تكرر من العبادات بتكرر عللها لا بالاوامر الموجبة
لتلك العبادات وبين ذلك بان الله تع لو قال ان كان زانيا فارجم فقد جعل الزنا علة وجوب

الزجر ولاشك ان تكرر العلة يستلزم تكرر المعلول اقول هذا لا يدفع الاشكال لان حاصله ان
السبب المتجدد فى الصوم والصلوة هو الوقت ووجوب الاداء المكرر لا يضاف الى الوقت حتى
يكون تكرره بتكرره وانما يضاف الى الامر وهو ليس بمتكرر فتعين اقتضاؤه التكرار ولا يدفعه
العدول عن تسمية الوقت سببا الى تسميته علة فالصواب فى الجواب ان يختار اضافة تكرار
وجوب الاداء الى الامر لا بمعنى ان الامر الواحد يدل على التكرار او يحتمله بل بمعنى ان الامر يعتبر
متوجها فى اول الوقت فى الصوم واخره فى الصلوة فبتكرر الوقت يتكرر توجه الامر وبتكرر
توجهه يتكرر وجوب الاداء وسياتى لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تع الرابع وهو مذهب
عامة علمائنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله مطلقا سواء علق بشرط او قيد بوصف اولا
بل يقع على اقل الجنس اى جنس الفعل وهو ادنى ما يعد به ممتثلا لتعينه ويحتمل كله اى كل الجنس
بدليله وهو النية لكونه كمال المسمى لتضمنه علة لعدم اقتضائه التكرار وعدم احتماله له مصدر
لا يحتمل محض العدد كالاثنين فى طلاق الحرة والثلثة وغيرها من الاعداد فى سائر الاجناس وذلك
لان المصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة لتعينه بتيقنه او اعتبارا اعنى
المجموع من حيث هو مجموع فانه جنس واحد من الاجناس فيحتمل لكونه كمال المسمى وههنا ابحاث
الاول انه ان اريد بكون المصدر مفردا انه موضوع للمفرد فممنوع كيف وقد اجمع اهل العربية على
كونه موضوعا للجنس من حيث هو هو وان اريد انه لفظ مفرد بمعنى انه ليس تثنية ولا جمع فمسلم
ولكن لا ينافى احتمال العدد وانما ينافيه لو لم يكن موضوعا للجنس الجواب ان المراد به مقابل
المثنى والمجموع والمنع مكابرة لان المراد بالاحتمال ليس مجرد جواز اطلاقه عليه بل صحة استعماله
فيه وارادته منه ولا يخفى على ذى مسكة ان الموضوع للطبيعة الجنسية من حيث هى هى لا دلالة
له على العدد من حيث هو هو اذ لا دلالة للعام على الخاص اصلا ولا دليل خارجيا يدل عليه
فلا يصح استعماله فيه قطعا الثانى لا نسلم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشئ من
ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد
اعتبارى فهو المطلوب اذ لا نعنى باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من
افراد الفعل الجواب ان كون ذلك المفرد بمعنى كل فرد انما هو من اداة الاستغراق وكلامنا فى المفرد
العارى عنها فاين احدهما عن الاخر الثالث انه لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقى
نفسك اثنين وصم ثلثة ايام او كل يوم ونحو ذلك واجيب بانا لا نم انه تفسير بل تغيير الى ما

الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا اقترن بالصيغة ذكر العدد فى الايقاع يكون
الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلثا او واحدة وقد ماتت قبل ذكر
العدد لم يقع شئ كذا قال شمس الائمة واعترض عليه بان هذا بعد التسليم مشكل لان الواحد
موجبه فكيف يكون اقترانه به تغييرا بل يكون تقريرا وجوابه انه ليس المراد بكون الواحد موجبه
انه موضوع له فى اللغة فانه مخالف لاجماع اهل العربية بل انه يستعمل عرفا فى الجنس من حيث
تحققه فى ضمن الواحد ضرورة ان الاحكام انما تجرى عليه من حيث وجوده ولما كان الواحد
ادنى ما يتحقق الجنس فى ضمنه ولم يوجد دليل على ازيد منه صار موجبه عرفا فمتى اقتصر المتكلم
على المصدر علم انه اراد موجبه العرفى واما اذا زاد عليه علم انه اراد معناه اللغوى المطلق
ولا شك ان تقييد المطلق تغيير بل تبديل والى ما ذكرنا يشير عبارة المجيب حيث قال الى ما لا يحتمله
مطلق اللفظ اى اللفظ المطلق عن دلالة العرف وقرينة الاستعمال المحمول على معناه اللغوى
وكذا اى كالامر فى عدم اقتضائه للتكرار وعدم احتماله له كل اسم فاعل دل عليه اى على المصدر
قيد به احترازا عن اسم فاعل جعل علما كالقاسم والحارث فان الدلالة المعتبرة عندهم هى
المقارنة للارادة لا التفات الذهن فقط وذلك كالسارق فى اية السرقة فان المصدر الثابت
بلفظ السارق لما لم يحتمل العدد اريد بها المرة ولا احتمال ههنا للواحد الاعتبارى اعنى كل
السرقات التى توجد منه لانه يؤدى الى ان لا يقطع يده وان سرق الف مرة الا عند الموت وذلك
باطل بالاجماع فبالمرة الواحدة لا يقطع الا يد واحدة فهى اما اليمنى او اليسرى او اعم منهما و
الاولى متعينة بالاجماع وبالسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود رضى الله عنه فاقطعوا ايمانهما
اذ القراءات يفسر بعضها بعضا فلا يكون اليسرى والاعم مرادا ضرورة فقول الشافعى ان
الاية تدل على قطع يسرى السارق فى الكرة الثانية يكون ضعيفا قيل مع ان الحكم واحد و
الحادثة واحدة وفيه يحمل المطلق على المقيد اتفاقا اقول انما لم يحمل الشافعى المطلق على المقيد
ههنا لما سبق انه لا يعمل بالقراءة الغير المتواترة لا لانه لا يحمل فى مثل هذه الصورة وهو اى الامر
اما مطلق عن الوقت وهو الذى لم يتقيد المطلوب به بوقت يكون الاتيان به بعده قضاء
وقد يزاد او غير مشروع فعلى الاول يكون امر الحج مطلقا وعلى الثانى موقتا واما صيام
الكفارات والنذور المطلقة وقضاء رمضان فالاظهر انها من اقسام المطلق كما ذهب اليه
صاحب الميزان لان التعلق بالنهار داخل فى مفهوم الصوم لا قيد له وعدها من الوقت تسامح

مبنى على الظ كالامر بالزكوة ونحوه اى الامر بصدقة الفطر والعشر والكفارات والصحيح الذى
عليه مشايخنا واكثر اصحاب الشافعى وعامة المتكلمين انه اى الامر المطلق لا يوجب الفور وهو
لزوم الاداء فى اول اوقات الامكان بحيث يلحقه الذم بالتاخير عنه خلافا للكرخى منا وبعض
اصحاب الشافعى والقائلين بان موجب الامر التكرار لهم قوله تع ما منعك الا تسجد اذ امرتك
حيث ذم ابليس لعنه الله تع على ترك السجود فى الحال مع كون الامر مطلقا فلو لم يكن للفور
لما توجه الذم اليه واجيب بانا لا نم ان الفور مستفاد من الامر بل من الفاء فى فقعوا له ساجدين
اقول قد منع المحققون دلالة الفاء الجزائية على التعقيب للقطع بانه لا دلالة لقوله تع اذا نودى
للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الاية على انه يجب السعى عقيب النداء بلا تراخ فالوجه ان يقال
توجه الذم اليه يجوز ان يكون لظهور دليل العصيان فيه حيث خالف جمهور الممتثلين بالامر المتناول
له ولهم او يقال ان ذلك امر مقيد بوقت معين ولم يوجد فيه فلا دلالة فيه على المط ولنا ان
الفور امر زايد ثبوتى فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخى بمعنى عدم التقييد بالحال لا التقييد
بالاستقبال فانه لا يحتاج الى القرينة هو الاصل وايضا صح ان يقال افعل الساعة او بعد ساعة
او بعد يوم فلو كان الامر المطلق للفور لكان الثانى والثالث تناقضا والاول تكرارا واعترض بتجويز
ان يكون الاول بيان تقرير والاخيران بيان تغيير واجيب عن بيان التقرير بانه لو كان كذلك لبقى
على اطلاقه كما كان قبل التقييد بالساعة اذ ليس بيان التقرير الا تاكيد السابق باللاحق وانعقاد
الاجماع على ان افعل مطلق وافعل الساعة مقيد مما يكذبه اقول ان اريد الاطلاق لفظا فمسلم
لكنه غير مفيد وان اريد معنى فلا يسلمه القائل بالفور فكيف يصح دعوى الاجماع بلا خلاف بينهما
اى بين ابى يوسف ومحمد رح وذهب الكرخى وجماعة من مشايخنا الى انه يوجب الفور عند ابى يوسف
خلافا لمحمد والصحيح انه لا خلاف بينهما ههنا والخلاف الواقع بينهما فى الحج انه هل يجب على الفور
كما ذهب اليه ابو يوسف او على التراخى كما ذهب اليه محمد ابتدائى كما سياتى بيانه وكونه ابتدائيا
اما لهذا الوفاق على ان الامر المطلق للتراخى وامر الحج مطلق كما هو ظاهر كلام فخر الاسلام ومن تبعه
او لعدم الاطلاق بل للتقييد بالوقت كما ذهب اليه الامام شمس الائمة السرخسى حيث قال من
اصحابنا من جعل هذا الفصل على الخلاف المعروف بين اصحابنا فى الحج انه على الفور ام على التراخى ثم
قال وعندى ان هذا غلط من قائله فالامر باداء الحج ليس بمطلق بل هو موقت باشهر الحج وهى شوال
وذو القعدة وعشر من ذى الحجة واما مقيد به اى بالوقت وقد مر معناه ولما كان تقسيم المقيد من

من حيث هو مقيد الى الاقسام باعتبار القيد قسم القيد الى ستة اقسام بعضها قيد حقيقة و
بعضها تسامحا فقال وهو اى ذلك الوقت اما ظرف للمؤدى المراد به ما يفضل على المؤدى اذا
اكتفى على القدر المفروض وشرط للاداء اى لان يكون الفعل اداء لا قضاء فان قيل ظرفية الوقت
(اختار شق ارادة المؤدى من حيث هو المؤدى)
للمؤدى يستلزم شرطيته للاداء فلا حاجة الى ذكرها قلنا ان اريد بالمؤدى نفس الفعل مع قطع
النظر عن وصف الاداء فلا استلزام قطعا لتحققه بعد الوقت وان اريد بالمؤدى من حيث هو
المؤدى فاللزوم مسلم لكنه غير بين حتى يستغنى عن ذكره وسبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء
فانه ثابت بالخطابات كما سيأتى ان شاء الله تع كوقت الصلوة فانه ظرف لها لفضله عنها اذا
اكتفى بالقدر المفروض وشرط لادائها لتوقفه عليه مع عدم دخوله فيه ولا تاثير فى وجوده
وسبب لوجوبها وقد ذكر له ادلة اقويها قوله تع اقم الصلوة لدلوك الشمس فان الاصل فى اللام
كونها للتعليل دون الوقتية ومعنى سببيته لها ان الموجب الحقيقى وهو الله تع رتب الحكم عليه
لظهوره مع كون العبادة شكرا للنعمة الوجود فيه ونعم اخرى متوالية فيه كترتيب ساير الاحكام
على امور ظاهرة مناسبة تيسيرا كالملك على الشراء والحل على النكاح ونحو ذلك فيكون الحكم
بالنسبة الينا مضافا الى هذه الامور وهذه مؤثرة فيه بجعل الله تع كالنار فى الاحراق فان قيل
(لا بالنسبة الى حضرة الخالق جل جلاله)
الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا القديم هو الايجاب الازلى والوقت ليس بمؤثر فيه وانما
يؤثر فيما يترتب عليه بحسب التعلق كالوجوب مثلا وهو حادث فلا اشكال قوله ولمنافات
الظرفية للسببية علة لقوله قلنا قدمت عليه اى لكون ظرفية كل الوقت للمؤدى منافية
لسببيته للوجوب قلنا السبب للوجوب جزء من الوقت لا كله ووجه المنافاة ان ظرفية الوقت
تقتضى الاحاطة وسببيته التقدم وقد ثبت الاول لان الكلام فى الاداء لا القضاء فانتفى
الثانى فان قيل المحاط غير المسبب فلا منافاة قلنا نعم لكنه يستلزمه اذ لا اداء قبل الوجوب
بلا خلاف ثم ذلك الجزء لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين سواء وليه الشروع او لا
والا لما وجبت على من صار اهلا لها بعده واللازم بط بالاجماع ولا اخره على التعيين والا لما
صح الاداء فى الاول لامتناع التقدم على السبب وقد عرفت انه لا اداء قبل الوجوب واذا لم يتعين
الجزء الاول ولا الاخر ظهر ان السبب هو الجزء الاول وان لم يتعين للسببية لسلامته عن المزاحم
اذ المعدوم لا يصح ان يكون معارضا للموجود ولصحة الاداء بعده ولو لم يكن سببا لما صح ولانتفائه
اى المنافاة فى حق القضاء بسبب انتفاء ظرفية الوقت له قلنا هو اى السبب فى حق القضاء

فالوجوب سببه الحقيقى هو الايجاب القديم لله تعالى وكان ذلك [illegible] الظاهر فى الوقت [illegible]

الكل اى كل الوقت ثم اى بعد ما كان السبب هو الجزء الاول ان وليه اى ذلك الجزء الشروع بان يقع
اول الشروع بعد ذلك الجزء خلافا للشافعية فان المقارنة به تعتبر عندهم فان فرضنا
تقارن اول الصلوة باول جزء من الوقت صحت عندهم لا عندنا لوجوب تقدم السبب على المسبب
فان قيل التقدم الذاتى كاف فى السببية قلنا بعد تسليم الرواية وامكان ان لا يتقدم جزء لا
يتجزى ان معنى سببية الوقت كما عرفت كون العبادة شكر النعمة الوجود فيه ومن لوازم الشكر
سبق النعمة تقررت اى السببية فيه اى فى الجزء الذى وليه الشروع والا اى وان لم يليه الشروع
تنتقل اى السببية عن ذلك الجزء ملتبسا ذلك الانتقال بالترتيب بان يكون الى الثانى ثم الى
الثالث ثم وثم فان قيل الانتقال من خواص الجواهر فلا يتصور فى الاعراض والامور الاعتبارية
قلنا قد ثبت فى قواعد الشرع ان الامور الشرعية لها حكم الجواهر فيجرى فيها الانتقال ونحوه
كالملك وغيره الى جزء متعلق بتنتقل يسع ما بعده اى ما بعد ذلك الجزء التحريمة منصوب مفعول
يسع وانما اقتصر الانتقال على هذا الجزء ليتاتى الشروع فى الوقت اما لما ذكر فى طريقة الخلاف
وغيره ان المذهب هو ان لو شرع فى الوقت واتم بعد خروجه كان ذلك اداء لا قضاء واما لما يثنى
ان توهم امتداد الوقت لوقفة الشمس كاف فى ايجاب القضاء ولا شك ان توهم الامتداد انما
يكون بعد الشروع خلافا لزفر فان الانتقال ينتهى عنده الى جزء لا يسع ما بعده الا فرض الوقت
لان الانتقال الى ما بعده يؤدى الى التكليف بالمحال واجابوا عنه بانه انما يؤدى اليه لو كان المط
عين ما كلف به وهو الاداء واما اذا كان المطلوب تحقق الوجوب فى الذمة ليلزم القضاء
فلا قال صاحب التنقيح ولئن سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل
يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة على الاداء حاصل ههنا لان
القدرة التى تشترط لوجود العبادات متقدمة وهى سلامة الاسباب والالات فقط وهى حاصلة
ولا يشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة تكون مقارنة
للمعلول اذ لو كانت سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة فيه بحث اما اولا
فلانه مناقض لما قال فى الفصل الذى يلى هذا الكلام ان تضيق الوقت عن الواجب غير واقع
لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء واما ثانيا فلان الوقت لكونه شرطا للاداء الة
له وسلامته ان يكون بحيث يمكن ان يتوصل به اليه بتاديته فيه اذ لا معنى لسلامة الالة
الا صحة التوصل بها الى المطلوب ولا يخفى ان هذا الوقت لا سلامة له بهذا المعنى فالطريق

فالطريق فى التسليم ان يختار فى التسليم ما ذكر فى الطريقة فيعتبر تفريع على انتقال السببية الى الجزء
الاخير حدوث الاهلية اى اهلية المكلف لاداء ما كلف به كالاسلام والبلوغ وانقطاع
الحيض ونحو ذلك فيه اى فى ذلك الجزء من الوقت حتى اذا اسلم او بلغ او طهرت فيه يجب
عليه القضاء وتعتبر زوالها اى زوال الاهلية فيه ايضا كعروض مقابلات ما ذكر حتى اذا
كان المكلف اهلا للاداء الى هذا الوقت فزالت بان جن او ارتد والعياذ بالله او حاضت
لا يجب عليه القضاء خلافا له اى لزفر فى الاول فان السببية لما لم تنتقل عنده الى هذا القدر
لم يعتبر الاهلية الحادثة فيه فلم يحكم بوجوب القضاء على الاهل فيه لان امتناع الاداء اوجب
امتناع القضاء وقد عرفت جوابه وخلافا للشافعى فى الثانى وكذا فى الاول على قول ودليله
عين دليل زفر رح واما وجه الخلاف فى الثانى فهو ان وجوب الاداء فى العبادات البدنية
لما لم يغاير عنده نفس الوجوب وقد وجدت فى اول الوقت بالاتفاق وجد وجوب الاداء فيه
ايضا فتقرر الواجب فى الذمة بتوجه الخطاب وبعد تقرره لا يزول بزوال الوقت بالاجماع
وجوابه منع توجه الخطاب ومنع تقرر الواجب فى الذمة فانه انما يتقرر بتقرر السببية
فى الوقت ثم لما بين اصل السبب اراد ان يبين ما تقرر عليه السببية فقال ويتوقف تقررها
اى تقرر السببية فى الجزء سواء كان هو الجزء الاول والجزء الذى لا يسع ما بعده الا التحريمة
او ما بينهما من الاجزاء على اتصاله اى اتصال الشروع بذلك الجزء ويتوقف تقررها فى الكل
على انتفائه اى انتفاء الشروع فى الوقت فانك قد عرفت ان السبب الاصلى هو الكل وانما
انتقل الى الجزء لضرورة المنافاة فاذا خلى عن الشروع فيه ارتفعت الضرورة وتقرر فيه
السببية ويعتبر فى كمال الواجب ونقصانه وصف ما تقرر فيه السببية وحاله فان كان
كاملا كان الواجب كاملا وان كان ناقصا كان ناقصا ويتبعهما اى كمال الواجب ونقصانه
التادية اى تادية الواجب كمالا ونقصانا يعنى ان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا وما وجب
ناقصا يؤدى ناقصا فلا يقضى تفريع على ان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا اى اذا
لم يؤد ناقصا ما وجب كاملا فلا يقضى العصر فى الوقت الناقص من الاوقات الثلثة وقت
الطلوع والغروب والاستواء لان وقت العصر اذا خرج خاليا عن الشروع فيه كان السبب
كله لما سبق وهو كامل لا نقصان فى نفسه لانه ليس الا من التشبه بعبادة الشمس فانه يعبدها
يعبدونها فى هذه الاوقات فاذا خرج بلا عبادة فيه لا يحصل ذلك النقصان فما يجب به

يجب كاملا فلا يؤدى ناقصا فلا يقضى العصر فى واحد منها كما لا يقضى غيره ايضا فيه فاندفع
بهذا التقرير ما يقال ان السبب وهو كل الوقت ناقص لنقصان البعض فينبغى ان يجوز القضاء
فى الناقص ولا حاجة الى ان يقال ان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر
الصحيح على الاقل الفاسد ويفسد الفجر بالطلوع تفريع ثان على ما ذكر والفرق بينهما ان السبب
الكامل فى الاول كل الوقت وههنا بعضه يعنى انما وجب كاملا اذ لم يؤد ناقصا يفسد
اصل الفجر عند محمد وفرضيته عندهما بطلوع الشمس لان ما قبل الطلوع وقت كامل لا نقصان
فيه اصلا فبالشروع فيه يجب الاداء كاملا فاذا طلعت فى اثناء الاداء خرج الوقت الكامل
ودخل الناقص فلم يصح الاداء لان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا لا عصر يؤدى به فى وقت
الاحمرار بالغروب تفريع ان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا يعنى ان ما وجب ناقصا اذا ادى
ناقصا لا يفسد عصر يؤدى به فى وقت احمرار الشمس ثم طرأ على الاداء غروبها لانه لما ادى به
فى الوقت الناقص وجب ناقصا فيؤدى كذلك فقوله بالغروب متعلق بلا يفسد المقدر الشافعى
لم يفسد الاول اى لم يحكم بفساد الفجر الذى طرأ عليه الطلوع بالقياس اى بسبب قياسه الفجر
على الثانى اى العصر وحديث ابى هريرة رض وهو قوله عليه السلام من ادرك ركعة من الصبح
قبل ان يطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان يغرب الشمس فقد
ادرك العصر قلنا فى الجواب عن دليل الشافعى الاول اى قياس الفجر على العصر قياس مع الفارق
من وجوه الاول ان قبل الطلوع لخلو العبادة فيه عن التشبه كامل فيفسد ما التزم فيه
باعتراض الفساد عليه وقبيل الغروب ناقص فلا يفسد ما التزم فيه بعروض مثله الثانى
ان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلوة فى الجملة بخلاف الفجر الثالث ان فى الطلوع دخولا فى
الكراهة وفى الغروب خروجا عنها والثانى اى حديث ابى هريرة رض قبل النهى عن الصلوة
فى الاوقات الثلثة صرح به الامام الطحاوى فى معانى الآثار ونقض ما فهم من قولنا وتبيعهما
التادية ان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا بالممدود اى بالعصر المشروع فيه فى اول الوقت
الممدود منه الى ما بعد الغروب فانه وجب كاملا وقد ادى ناقصا مع صحته اتفاقا ورد هذا
النقض بان الفساد المبنى على مثله اراد بالفساد المبنى الفساد الحاصل بمقارنة الغروب وبمثله
الفساد الحاصل بالاحمرار اللازم صفة مثله للعزيمة فان شغل كل الوقت بالعبادة عزيمة
ولا شك ان الآتى بها لا يتخلص عن فساد الاحمرار وكراهته وهو معنى اللزوم عفو خبر ان بخلاف

بخلاف الفساد الطارى على الكمال كما فى الفجر فان جميع اجزاء وقته كامل لا فساد فيه اصلا فلا يثبت
حكما للعزيمة ويبتنى عليه الفساد بالطلوع فيعفى واقول هذا الرد لا يدفع النقض بالعصر على تلك
المقدمة كما لا يخفى بل يقويه لانه يفيد وجه صحة العصر الواجب كاملا المؤدى ناقصا وقيل فى رد
النقض ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب للكل هو الجزء الذى قبيل الشروع فيه
بل لكل اى كل جزء من الوقت سبب لكل اى لكل جزء من الصلوة تلاقيه فالجزء الذى طرأ عليه
الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص واجيب عن هذا الرد بانه وان دفع النقض بالعصر لكنه
لا يدفع الاشكال بالفجر الفاسد فانه يقتضى صحته ايضا ويمكن دفعه بان الجزء الذى طرأ عليه
الفساد بالطلوع وجب بسبب كامل فلا يؤدى ناقصا بخلاف العصر كما سبق واورد على ما يفهم
ايضا من قولنا وتبيعهما التادية ان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا ان الاهل فى الجزء الاخير
من وقت العصر كمن اسلم فيه مثلا لا يقضيه اى العصر ناقصا اى فى الوقت الناقص وقد وجب
فيه فلو كان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا لجاز اداؤه كذلك وليس فليس ورد هذا الايراد
بانه اى عدم قضائه ناقصا بعد تسليمه لذات الوقت يعنى انا لا نم اولا عدم قضائه ناقصا
فان جواب المسئلة غير مروى عن السلف فيحتمل ان يكون جايزا سلمناه لكن صورة النقض
ليست مما وجب ناقصا حتى يجوز قضاؤه ناقصا بل هى مما وجب كاملا لما سبق ان ذات الوقت
لا نقصان فيه وانما هو من التشبه وقد عرى عنه هذا الوقت فلا نقصان فيه ولا فى مسببه
فلا يقضى ناقصا والشرطية كالسببية الا فى الانتقال الى الكل يعنى ان البحث المذكور فى الجزء
والكل باعتبار السببية آت فيهما باعتبار الشرطية لان الوقت شرط للاداء لما عرف ولا
يجوز ان يكون كل الوقت والا لكان الاداء فى الوقت تقديما للمشروط على الشرط وذلك باطل
فلا بد ان يجعل الشرط بعضا منه والجزء الاول متعين لعدم المزاحم ثم ينتقل الى الثانى وهلم
جرا الى الجزء الاخير كما فى السبب الا انه لا ينتقل الى الكل لانه شرط للاداء وقد فات فلم يحتج
الى عبارة واما وجوب الاداء تفصيل للجمل الواقع فى ذهن السامع من قوله فى اول البحث
وسبب لنفس الوجوب ان سبب وجوب الاداء ماذا وازالة لتردده فى ذلك فسببه الخطاب
اى اللفظ الدال على تعلق الطلب بالفعل فان قيل ما الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء
قلنا قد اضطرب فى تحقيقه كلام القوم والاقرب ما افاده بعض الافاضل ان نفس الوجوب
هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال فى زمان ما بعد وجود السبب ووجوب الاداء لزوم

فى زمان مخصوص بعد وجوده فان المعذور يلزمه فى حال قيام العذر بعد وجود السبب ان يوقع
الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشترى يلزمه قبل المطالبة ان يؤدى الثمن عند المطالبة
ولا يلزمهما الايقاع والاداء فى الحال واعلم ان جمهور مشايخنا ذهبوا الى ان الصلوة تجب
باول جزء من الوقت وجوبا موسعا وهو مذهب الشافعى والجبائيين من المعتزلة خلافا
لما يقوله شرذمة من الشافعية ان الوجوب متعلق باول الوقت وفى الاخر قضاء والعراقيون
من اصحابنا ان الصلوة تجب باخر الوقت وفى الاول موقوفا او نفل يسقط به الفرض لكن
الخلاف بيننا وبين الشافعى والمعتزلة بوجه اخر وهو ان صحة الصلوة فى اول الوقت عندهم
لكون الخطاب متوجها فيه الى المصلى على سبيل التوسعة والتخيير كان الشارع قال له اد
الصلوة فى هذا الوقت اما فى اوله او وسطه او اخره كيف شئت وعند علمائنا صحة الصلوة
فيه لانعقاد سبب وجوبها لا لتوجه الخطاب لانه انما يتوجه عندهم فى اخر الوقت ان
لم يوجد الشروع لانه لا يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات فى الوقت لا شئ عليه وفى حال
الشروع ان وجد صرح به فى التلويح وغيره ولهذا قلت المتوجه عندنا اى اخر وقت يسع
ذلك الاخر من الوقت الفرض ولا يزيد عليه او الخطاب المتوجه عند الشروع فى اى جزء كان
من الوقت فان قيل هل يتوجه الخطاب اذا تضيق الوقت بحيث لا يسع الا قدر التحريمة بان
حصلت الاهلية فيه قلنا قد اختلف فيه فقيل لا يتوجه لانه تكليف بما لا يطاق فلا
وجوب اداء وان وجد نفس الوجوب وقيل يتوجه لان وجوب القضاء مبنى على وجوب
الاداء الا ان المط قد يكون نفس الفعل فيأثم بتركه ويفتقر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب
والالات وقد يكون ثبوت خلفه ويكفى توهم ثبوت القدرة فههنا يتحقق وجوب الاداء
على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم امتداد الوقت بوقف الشمس كما تحقق
فى حق النائم بتوهم حدوث الانتباه صرح به فخر الاسلام فى شرح المبسوط ويمكن ان يقال
يتوجه الخطاب للاداء حقيقة بناء على ما ذكر فى الطريقة كما سبق وحكمه اى حكم هذا
القسم من المقيد بالوقت اشتراط التعيين فى النية فان الوقت لما كان متسعا شرع فيه
غير ما وجب فيه فلا بد من تعيينه ليمتاز عما عداه ولا يسقط ذلك التعيين وان ضاق
الوقت بحيث لا يسع الا فرضه لان ما ثبت حكما اصليا اعنى وجوب التعيين بناء على
سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد كذا قال فخر الاسلام وشمس الائمة قيل

قيل عليه القول بتقصير العبد بالتاخير الى حيث يسع فرض الوقت مع ان له ولاية ذلك شرعا
مشكل اللهم الا ان يقال فيه نوع تقصير بواسطة ترك العزيمة ولا يخفى ان عدم سقوط التعيين
عند ضيق الوقت لا يحتاج الى هذا التكلف لان المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعدد
المشروع وذلك باق عند الضيق اقول ان اريد بالولاية الشرعية جواز الاداء على وجه
الكمال فمم وان اريد مطلق الجواز فمسلم لكنه لا ينافى التقصير كالصلوة منفردا وفى وقت
الاحمرار وقوله اللهم الا ان يقال الى اخره ضعيف لانه يقتضى ان يعد من ادى المكتوبة
فى اول الوقت او وسطه واكتفى على القدر المفروض مقصرا بسبب ترك العزيمة وهو باطل
بالاجماع وقوله ولا يخفى الى اخره اضعف منه لان المقصود بهذا الكلام دفع ما يتوهم
ان الوقت اذا ضاق يكون معيارا فينبغى ان ينفى صحة الغير فيه ولا يحتاج الى التعيين كايام
رمضان فالقول فى دفعه ان المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذلك
باق عند الضيق مصادرة على المط فالصواب ان المراد بتقصير العبد تضييقه الواسع
بحيث يحتمل ان يقع بعض الفرض خارج الوقت احتمالا راجحا فان مراعاة وقت لا يسع
الا الفرض كالمحال عادة او التقصير بالنظر الى العصر فان التضييق مطلقا لو كان سببا لسقوط
التعيين لكان سببا فى العصر ايضا والتاخير فيه الى ذلك الوقت مكروه بالاجماع فيكون
تقصيرا وحكمه ايضا عدم التعين اى عدم تعين المؤدى الا بالاداء اى لا بالقول حتى لو قال
عينت هذا الجزء ولم يشتغل بالاداء لا يتعين بل له الاداء فى غيره لان الشارع لم يعين جزءا
بل خير العبد فلو ثبت له ولاية التعيين قولا لشارك الشارع فى وضع المشروعات لان
تقييد المطلق نسخ بخلاف التعيين بالاداء لانه من ضرورة الامتثال بالامر وفى ضمنه فلا فساد
فيه فان قيل ما الفرق بينه وبين ما اذا جنى العبد جناية يخير فيها المولى بين الدفع والفداء
فاختار الفداء وعينه قولا حيث يجوز قلنا المقصود فى حقوق الله تع هو الفعل والمحل تابع
وفى حقوق العباد هو تعيين المحل حتى يتمكن صاحب الحق من الاستيفاء والتعيين يحصل بالقول
كما يحصل بالفعل فكان القول محققا غرض صاحب الحق كالفعل ولذا جاز التعيين به ثم لما فرغ
عن النوع الاول من الوقت شرع فى الثانى فقال واما ذلك الوقت معيار له اى للمؤدى لانه
قدر به حتى ازداد بازدياده وانتقص بانتقاصه وعرف به كما يعرف مقادير الاشياء بالمقدار
وشرط لادائه كما سبق فى الظرف وسبب لوجوبه كايام رمضان عند الاكثر من علماء الاصول

فانها معيار للصوم وشرط لادائه وذلك ظاهر وسبب لوجوبه لقوله تع فمن شهد منكم الشهر
فليصمه فان الاخبار عن الموصول مشوب بعلية الصلة للخبر عند صلوحها لها على ان الاظهر
ان من ههنا شرطية فتكون ادل على السببية ولنسبة الصوم اليها وصحة الاداء فيها للمسافر
ونحوه مع عدم الخطاب وفي هذه الوجوه من الانظار ما لا يخفى على اولى الابصار والشهر
عند البعض وهو شمس الائمة السرخسي فانه ذهب الى ان المعيار والشرط والسبب هو الشهر
مطلقا لا الايام خاصة اما شرطية وسببية فستظهران مما سياتي واما معياريته فلانها
عبارة عن كون الوقت بحيث لا يفضل عن اجزائه شئ يسع غير الواجب من جنسه وهو معنى عدم
الزيادة والنقصان فلا ضرر في بقاء بعض الاجزاء وهو الليل فاضلا لانه ليس بمحل للصوم وانما
ذهب اليه لظاهر الاية السابقة اعنى قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه فان دلالتها على
سببية الشهر مطلقا اظهر من دلالتها على سببية الايام وظاهر الحديث وهو قوله عليه
السلام صوموا لرؤيته فان المراد بها شهود الشهر بمعنى الحضور فيه لا حقيقتها اجماعا ولذا
اى لسببية الشهر مطلقا جازت النية للصوم في الليلة الاولى من شهر رمضان ولو كان السبب اليوم
لما جازت فيها لامتناع تقدم النية على السبب ولذا ايضا قضى تمام رمضان من جن فيها اى من
صار مجنونا في الليلة الاولى منه وامتد جنته الى العيد ولو كان السبب اليوم لما وجب القضاء لانه
يقتضي سبق الوجوب في الذمة فلو كان السبب اليوم يلزم تقديم الوجوب على السبب وهو باطل
وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات يفيد مجموعها رجحان سببية شهود الشهر
مطلقا ثم لما ورد ان الشهر مطلقا لو كان هو السبب لزم جواز اداء الصوم في الليل وهو بط
اراد ان يدفعه فقال بطريق الوصل وان لم يجز الصوم ليلا اى في الليل كاخر وقت الصلوة فانه
سبب عندنا وان لم يصلح للاداء فيه بل لا يسع الا التحريمة ولقائل ان يفرق بينهما بان اخر الوقت
لا ينافي الصلوة بالذات فانه جزء من وقتها بل انما لم يجز فيه بسبب قلته العارضة بخلاف الليل
فانه ينافي الصوم بالذات فلا يلزم من جواز كونه سببا جواز كون الليل ايضا سببا اعلم ان القائل
بسببية الايام يقول الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه والقائل بسببية الشهر يقول هو الجزء
الاول منه كما في الظرف وقد بين الفرق بينه وبين الظرف بقوله والجزء الاول ههنا اى في المعيار
متعين للسببية من غير اشتراط اتصاله بالاداء بخلاف الجزء الاول من الظرف كما سبق تمام بيانه
وهذا ما قال في الهداية ان السبب في الصلوة الجزء المتصل بالاداء وفي الصوم الجزء الاول وحكمه

وحكمه اى حكم هذا القسم نفي صحة الغير اى غير ما وجب في ذلك الوقت فيه وحكمه ايضا عدم
اشتراطه اى التعيين في النية خلافا للشافعي وان وجب اصل النية خلافا لزفر وسيأتي بيان
خلاف كل منهما فيؤدى تفريع على النفي والعدم اى فيؤدى صوم رمضان من الصحيح المقيم بمطلق
الاسم بان ينوى مطلق الصوم ومع الخطاء في الوصف اى وصف الصوم بان ينوى صوم القضاء
او النذر او الكفارة او النفل الا في مسافر ينوى واجبا اخر استثناء من قوله والخطاء في الوصف
يعني ان هذا الصوم لا يؤدى في حق المسافر مع الخطاء في الوصف بل يقع عما نوى عند ابي حنيفة
رح وعندهما المسافر كالمقيم في هذا الحكم لان وجوب الصوم بشهود الشهر وهو ثابت في حقهما
ولذا صح منه بالاجماع الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر دفعا للمشقة عنه وذا لا يجعل
غير المشروع مشروعا فاذا ترك الترخص صار هو والمقيم سواء ولابي حنيفة رح فيه طريقان
الاول ان المسافر لما كان غير مطالب بالاداء فيه صار شهر رمضان في حقه كشعبان فيقبل ساير
الصيامات والثاني ان المسافر لما ترك ترخص الافطار وصرف امساكه الى مصالح دينه بان صرفه
الى المنذورات والكفارات والقضاء صرفه الى ما هو اهم عنده لانه ما دام في السفر مؤاخذ بما
ذكر دون صوم رمضان فاذا اجاز الترخص لحاجة البدن فلان يجوز لحاجة الدين وهو قضاء الدين
اولى وعلى هذين الطريقين يكون في النفل روايتان فعلى الطريق الاول اذا نوى النفل يقع عنه
وعلى الثاني عن الفرض واما اذا اطلق النية فالصحيح انه يقع عن الفرض بلا اختلاف رواية لان
ترك العزيمة لم يتحقق بهذه النية فصرفه الى رمضان لكونه العزيمة احق من صرفه الى النفل
بخلاف المريض في الصحيح اشارة الى الفرق بين المسافر والمريض على قول ابي حنيفة رح فان الفقهاء
اختلفوا في ان المريض اذا صام في رمضان بنية واجب اخر او نفل هل يقع عن رمضان او عما نوى
فقيل يقع عما نوى مطلقا لان رمضان بالنسبة اليه كشعبان وقيل يقع عن رمضان مطلقا
وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة وقد اختاره فخر الاسلام وشمس الائمة لان رخصته انما
تعلقت بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة قال دفو تعينه يغني عن النية
يعني ان الوقت لما تعين للصوم كان كل امساك يقع فيه حقا لله تع مستحقا على الفاعل كمن
استاجر خياطا ليخيط له بيده ثوبا بعينه فخاط على قصد الاعانة يقع عن الاجارة فكذا
الامساك يقع عن الفرض وان لم ينو كهبة كل النصاب من الفقير بلا نية قلنا في جوابه فيكون
جبرا اى اذا لم يشترط النية يكون الفعل جبرا فلا يكون قربة اذ لا قربة بدون القصد والشرع

لم يعين لصوم رمضان الا الامساك الذى هو قربة بخلاف الهبة من الفقير فان قوله وهبت مجاز
عن تصدقت وهو عين النية وقال الشافعي دفع للجبر الذى اعتبرتم اوجب التعيين فان وصف
العبادة ايضا عبادة ولهذا يختلف ثوابا فكما لابد لصيرورة الفعل قربة من النية فكذا لابد
لصيرورة القربة فرضا او نفلا منها احترازا عن الجبر قلنا فى جوابه على طريق القول بموجب العلة
الاطلاق فى المتعين تعيين اى سلمنا ان تعيين الصوم واجب لكن الاطلاق فى المتعين تعيين
فانه اذا كان فى الدار زيد وحده فقيل له يا انسان ينصرف النداء اليه قطعا بخلاف اصل
الامساك فانه لما احتمل العبادة والعادة لم يصب بالاطلاق فاحتيج الى التمييز بالنية ولا يضر
الخطاء فى الوصف بان نوى الصحيح المقيم النفل او واجبا اخر اذ الخطاء لبطلانه اطلاق يعنى
ان الوصف المذكور خطاء لما لم يكن مشروعا يبطل ولما لم يكن لازما بقى الاطلاق وقد عرفت
انه تعيين ثم الشافعي اوجبه اى التعيين من الاول اى اول اليوم حتى شرط التبييت لشيوع
الفساد يعنى ان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت فى جزء فسد ذلك الجزء فشاع الفساد الى
الكل لعدم التجزى صحة وفسادا ولا يمكن اعتبار تقدم النية المتاخرة لانتفاء الاستناد
ههنا واعتبار التقدم لا يتصور الا به والاستناد ان تثبت الحكم فى الزمان المتاخر ويرجع
القهقرى حتى يحكم بثبوته فى الزمان المتقدم وانما قلنا بانتفاء الاستناد ههنا لانه
انما يمكن فى الامور الشرعية كالملك فى المغصوب ونحوه واما فى الامور الحسية والعقلية فلا
يمكن وههنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهى امر وجدانى فاذا حصلت فى وقت
لا يحصل فى اخر قبله كالنية بعد الزوال وقبله فى القضاء قلنا فى جوابه لا نقول ان النية
المعترضة تثبت فى الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول انها موجودة فى الزمان المتقدم
تقديرا كما ان النية المتقدمة التى لا يقارن شيئا من اجزاء اليوم تعتبر مقارنة لها تقديرا
وايضا للاكثر حكم الكل فى كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها
تقديرا والتقدير الذى اعتبرناه غير الاستناد الذى نفاه وهو اى التقدير والمراد النية
التقديرية كاف فى الطاعة القاصرة وهى الصوم فى اول النهار وقصوره باعتبار قصود
ميل النفس الى المفطرات فظهر ان الجزء الاول من الصوم اذا خلى عن النية لم يفسد بل حاله
موقوفة فاذا وجد النية فى الاكثر يقدر وجودها فيه ايضا فيصح لوجود النية التقديرية
والا يفسد لانتفاء النية اصلا ثم لما فرغ عن النوع الثانى من الموقت شرع فى الثالث

فى الثالث منه فقال واما ذلك الوقت ظرف له اى للمؤدى وشرط لادائه لا بمعنى امتناع تقدم
الاداء عليه لما عرفت انه لا يمتنع عند ابى حنيفة وابى يوسف اصلا بل بمعنى فوته اى فوت
الاداء بفوته اى فوت الوقت وسبب ايضا لوجوب ادائه كمعين اى ذلك الوقت كوقت معين
نذر فيه الصلوة او الصدقة واما نفسه اى نفس الوجوب فبالنذر قال فى شرح الجامع
الكبير السليمانى يجوز تعجيل ما اوجبه الله تع مضافا الى الوقت كالزكوة وصدقة الفطر فكذا
ما اوجبه العبد مضافا اليه فكما ان فى الزكوة نفس الوجوب بالنصاب ووجوب الاداء عند
تمام الحول تيسيرا فكذا نفس وجوب المنذور بالنذر ووجوب الاداء بالوقت المعين له فاذا
عجله كان بعد الوجوب فجاز وحكمه اى حكم هذا النوع جواز التقديم اى تقديم الاداء عليه
اى على الوقت لانه لما كان سببا لوجوب الاداء جاز تقديمه عليه اذ الفساد فى تقديم الاداء
على سبب نفس الوجوب واما ذلك الوقت معيار للمؤدى هذا شروع فى بيان النوع الرابع
من الوقت وشرط للاداء بمعنى فوته بفوته كما مر وسبب له اى لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب
لما سبق كمعين نذر فيه الصوم او الاعتكاف فانه معيار للمؤدى وشرط للاداء وسبب لوجوبه
واما نفس الوجوب فبالنذر ويلحق به اى بهذا الوقت سنة نذر فيها الحج فانها يشبه
المعيار وشرط للاداء بالمعنى السابق وسبب لوجوب الاداء وحكمه نفى النفل المعيارية
لا نفى واجب اخر لان التعيين بولاية الناذر يؤثر فى حقه ولا يعدو الى حق الشارع كمن سلم
مريد القطع الصلوة وعليه سجدة السهو لا عبرة لارادته فيؤدى بالمطلق تفريع على نفى
النفل للمعيارية والشرطية اى اذا كان كذلك يؤدى المنذور من الصوم والاعتكاف بمطلق
الاسم ومع الخطاء فى الوصف بان نوى النفل لا واجبا اخر لما عرفت ان نية الواجب صحيحة
ويؤدى ايضا مع نية قبل الزوال كما فى رمضان واما ذلك الوقت معيار فقط هذا
شروع فى النوع الخامس كوقت صوم الكفارة وصوم النذر المطلق وصوم القضاء فان
وقت كل منها معيار للصوم وهو ظاهر لا شرط للاداء اذ لا قضاء لها ولا سبب لوجوب
الاداء لعدم تعينه ولا لنفس الوجوب لانها بالحنث والنذر والموجب فى الاداء وحكمه
وجوب تبييت النية وتعيينها اما وجوب النية فلكونه عبادة واما وجوب التبييت
فلان الموضوع الاصلى فى غير المعين النفل فاذا لم يبيتها يقع الامساك منه فلا ينتقل
واما وجوب التعيين فلعدم تعينه وحكمه ايضا عدم الفوات الى اخر العمر اذ ليس له وقت

معين وحكمه ايضا ان لايتضيق وقته بمعنى الوجوب فورا ذكره فخر الاسلام في شرح التقويم
هو الصحيح لا ماروى عن الكرخي انه يتضيق عند ابي يوسف كالحج واما ذلك الوقت مشكل
في الزيادة والمساواة هذا شروع في النوع السادس يشبه المعيار والظرف كوقت الحج
وذلك من وجهين الاول بالنسبة الى سنة فانها تشبه المعيار من جهة انها لا تسع
الحج صح
الا حجا واحدا كالنهار للصوم وتشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء
وقت الحج كوقت الصلوة الثاني بالنسبة الى سني العمر فان محمدا يوسع مع التأثيم بالموت
بعد التاخير فلا يكون كالصلوة وابا يوسف يضيق مع القول بالاداء متى فعل فلا يكون
كالصوم فثبت الاشكال وحكمه الصحة في العمر ولو بعد السنين نظرا الى جهة الظرفية
والاثم بالتفويت نظرا الى جهة المعيارية ولما ورد انه لما تضيق ولم يجز التاخير كما قال
ابو يوسف تعين ان وقته العام الاول فكيف يكون اداء في العام الثاني ولما توسع و
جاز التاخير كما قال محمد تعين ان وقته جميع العمر فكيف ياثم بالموت في العام الثاني
فالحكمان متنافيان اراد ان يدفعه فقال ابو يوسف رح المعيارية احتياطا لان الحيوة
الى العام القابل مشكوكة لا انه نفى الظرفية بالكلية فاثم بالتاخير اي حكم باثم من اخره
عن العام الاول حتى ابطل عدالته اما اذا اداه بالاخرة فيحكم بارتفاع الاثم لزوال الشك
وان قال بالاداء بعده اي وان اعترف بكون الحج الماتي بعد العام الاول اداء نظرا الى جهة
الظرفية فان قيل لما رجح المعيارية احتياطا لكون الحيوة الى العام القابل مشكوكة وجب
ان لا يلاحظ جهة الظرفية بل يجزم بكون الحج الماتي في العام القابل قضاء كما اذا نذر ان
يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف حيث يجب قضاء الاعتكاف بصوم مستقل
ولا يجوز في رمضان الثاني لكون الحيوة اليه مشكوكة قلنا انما لم يجز القضاء في رمضان
الثاني لان جهة اصالة الصوم المستقل ترجحت بكون الحيوة الى العام القابل مشكوكة فوجب
الجزم بعدم اجزائه في ضمن رمضان الثاني وان بلغه والحكم بالشيء اذا وقع بجهة الاصالة
لا يبطل بعده كما سياتي وليس ههنا جهة اصالة للمعيارية حتى يترجح بما ذكر ترجحا يؤدي
الى الجزم بانتفاء جهة الظرفية ومحمد رح الظرفية نظرا الى ظاهر الحال لا انه نفى جهة
المعيارية قطعا فجوزه اي التاخير لكن لا مطلقا بل اذا لم يفوت قال فخر الاسلام شمس الائمة
رح يسعه التاخير عند محمد من السنة الاولى لكن جواز التاخير مشروط بعدم التفويت

التفويت مطلقا حتى لو فوته بعد التمكن في السنة الاولى ياثم وقيل اذا لم يمت اي المكلف بعد
الظن به اي بالموت قال الشيخ ابو الفضل في اشارات الاسرار قال محمد والشافعي رح الحج يجب
موسعا يحل فيه التاخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر يفوت ثم ذكر في اخر كلام محمد
انه اذا مات قبل ان يحج فان كان فجأة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات يشهد معها قلبه
بانه لو اخر يفوت لم يحل له التاخير ويصير مضيقا عليه لقيام الدليل فان العمل بدليل القلب
عند عدم دليل فوقه واجب وقال صاحب الكشف ما ذهب اليه محمد من تجويز التاخير بشرط
سلامة العاقبة على ما ذكر الشيخان وغيرهما مشكل لان العاقبة مستورة فلا يمكن بناء الامر عليها
فالصحيح من قول محمد ما ذكره ابو الفضل اقول فيه بحث اما اولا فلان ما ذكره انما هو حكم الموسع
الذي ليس فيه جهة للمعيارية اصلا والكلام في المشكل المشتمل على جهتي الظرفية والمعيارية
فيجب ان يكون حكمه ما ذكر الشيخان ليظهر فائدة جهة المعيارية واما ثانيا فلان كون العاقبة
مستورة لا يتأتى بناء الامر عليها كيف وقد قال صاحب الهداية لا غرو ان يكون الفعل مباحا
او مندوبا اليه وهو مقيد بشرط السلامة ولا شك ان السلامة مستورة وقد بني الندب والاباحة
عليها ولذا اي ولصحته في العمر بالاتفاق صح تطوع من عليه الفرض يعني ان من وجب عليه
حجة الاسلام ولم يحج عنها بل احرم بنية التطوع يصح لما ذكر وقال الشافعي لا يصح التطوع بل
يقع ذلك التطوع عن فرضه لانه يحجر لكونه سفيها فان من نوى التطوع وعليه حجة الاسلام
يكون سفيها والسفيه يحجر عندي صيانة لماله فيحجر صيانة لدينه اولى فيلغو الوصف اي يجعل
نية النفل منه لغوا ويبقى الاطلاق وهو اصل النية وبه اي باطلاق النية يؤدي اي الحج بالاتفاق
بل ويؤدي بدونها اي بدون النية اصلا كالمغمى عليه اي كحج من اغمي عليه يحرم عنه صفة مغمى
عليه الرفاق جمع رفقة بالضم والكسر يعني جماعة يرافق بعضهم بعضا في السفر يعني ان حج
المغمى عليه الذي يحرم رفقاؤه عنه يصح مع انتفاء نيته قلنا في جوابه الوصف اي وصف
العبادة عندك كالاصل في كون كل منهما عبادة محتاجة الى النية كما سبق فاذ لا نية في الوصف
لان النية الاولى التي كانت للنفل قد بطلت بالحجر فلم يوجد نية اخرى للفرض لا صحة للوصف
فلا يقع ما اداه عن الفرض لانتفاء شرطه ودعوى الاستحسان التي ادعاها الشافعي رح حيث
قال فخر الاسلام قال الشافعي لما عظم امر الحج استحسنا في الحجر عن التطوع صيانة له واشفاقا
عليه غير مسموعة لانه ان اراد بالاستحسان معناه العرفي فلا وجه له لانه لا يقول به حتى

بالغ فی انکاره فقال من استحسن فقد شرع وان اراد معنی اخر فلابد من بیانه حتی نتکلم علیه
ثم ان ماذکرنا من الجواب هو الجواب الصواب والجواب المشهور المذکور فی الکتب بان الحجر
ینافی العبادة لانه ینافی شرطها وهو القصد والاختیار فینافیها بالضرورة ضعیف لان
الحجر عنده انما هو بالنظر الی وصف العبادة لا اصلها فان ارادوا بمنافاة الحجر للعبادة منافاته
لاصل العبادة فلا نم وجود الحجر بالنظر الیه حتی ینافیه وان ارادوا منافاته لوصف العبادة
اعنی النفلیة سلمناه لکنه لایضر بل هو المقصود وفی الاطلاق دلالة التعیین جواب عن قوله
وبه یؤدی بالاتفاق وتقریره ان جوازه باطلاق النیة لیس لسقوط التعیین بل لوجوده دلالة
معنی فی المؤدی وهو ان المسلم لایتحمل اعباء تلک المشاق للنفل وعلیه حجة الاسلام بخلاف
ما اذا نوی النفل صریحا فان الدلالة لاتعارض الصریح ولا یرد النقض بنیة النفل فی رمضان
لان وقوعه عن رمضان لتعینه فی نفسه بسبب کونه معیارا لا لدلالة معنی فی المؤدی والکلام
فیه والاحرام غیر مقصود جواب عن قوله وبدونها الی اخره یعنی انا لانم ان النیة ثمة معدومة
بل موجودة تقدیرا فان اختیار کل باب بما یلیق به والاحرام عندنا شرط کالوضوء للصلوة
فصح بفعل الغیر بدلالة الامر فان عقد الرفقة انما یکون لتعین بعضهم بعضا عند العجز فلما
عاقدهم عقد الرفقة استعان بهم فی کل ما یعجز واذن لهم بذلک والاذن دلالة کالاذن
صریحا کما فی شرب ماء السقایة فقام نیتهم مقام نیته کما لو امرهم بذلک نصا وهذا النوع
من الاختیار کاف فی شرط العبادة کما لو وضأه غیره والمامور به لما فرغ عن الامر وما یتعلق
به شرع فی تقسیم المامور به ولهذا اخر هذا البحث عن مباحث المطلق والمقید وهو نوعان
الاول اداء لا نزاع فی اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة علی الاتیان بالموقتات وغیرها مثل
اداء الزکوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتیان به ثابتا بعد فساد الاول و
نحو ذلک واما بحسب الاصطلاح فعند الشافعیة یختصان بالعبادات الموقتة ولا یتصور
الاداء الا فیما یتصور فیه القضاء وعندنا هما من اقسام المامور به موقتا کان الامر او غیره
ولهذا لم یعتبر فی التعریفا التقیید بالموقت حیث قیل وهو ای الاداء تسلیم عین الواجب بالامر
لیس المراد بالامر الخطاب الذی یکون سببا لوجوب الاداء علی التعیین ولا یخرج عنه کثیر
من افراد الاداء کصوم المسافر وجمعة المعذور ونحو ذلک مما یسلم بدون وجوب الاداء
بل النص الدال علی الوجوب فی الجملة سواء کان امرا صریحا نحو اقیموا الصلوة او ما هو بمعناه

بمعناه ولله علی الناس حج البیت والمراد بالواجب بالامر هو الفعل بمعنی الحاصل بالمصدر
لا المعنی المصدری اذ لایتصور فیه التسلیم والا یلزم ان یکون للایقاع ایقاع ومعنی وجوبه
بالامر لزوم ایقاعه به والمراد بتسلیمه ایجاده والاتیان به کان العبادة حق الله تع والعبد
یؤدیها ویسلمها الیه والا فحقیقة التسلیم لایتصور الا فی الاعیان ولم یقل عین الثابت
بالامر حتی یشمل النفل کما قال صاحب التنقیح لما عرفت ان المذهب هو ان المندوب لیس بمامور به
ولهذا قال فخر الاسلام وقد یدخل فی الاداء قسم اخر وهو النفل علی قول من جعل الامر حقیقة
فی الاباحة والندب واما قوله فی شرح التقویم الاداء علی نوعین واجب ونفل وکلاهما
موجب الامر وقول ابی زید فیه الاداء نوعان واجب کالفرض فی وقته وغیر واجب کالنفل
فاما علی طریق الحکایة من غیر ان یکون مختار الحاکی او بالنظر الی ما بعد الشروع فان النفل
بعد الشروع لایبقی نفلا بل یکون واجبا ومامورا به واداء وان لم یکن قبله کذلک والنوع
الثانی قضاء وهو تسلیم مثله ای مثل الواجب بالامر بالمعنی السابق فیدخل فیه قضاء اصحاب
الرخصة وارباب العذر قال فی المیزان لیس من شرط القضاء وجوب الاداء فی حق من علیه
ولکن الشرط وجوب الاداء فی الجملة لعموم دلیله وفواته عن الوقت فی حقه مع ادراک
وقت القضاء وانتفاء الحرج عنه من عنده ای من عند المسلم قید به احترازا عن صرف
دراهم الغیر الی دینه وصرف العصر الی الظهر او ظهر الیوم الی ظهر الامس فان شیئا منها لایکون
قضاء وان کان المسلم مثلا للواجب لانه لیس من عند من وجب علیه مقدور اله ویستعمل
کل منهما ای من الاداء والقضاء فی الاخر مجازا شرعیا التباین المعنیین کما عرفت واشتراکهما
فی تسلیم ما فی الذمة الی مستحقه کقوله تع فاذا قضیتم مناسککم ای ادیتم وقولک نویت اداء
ظهر الامس واما فی اللغة فقالوا ان القضاء حقیقة فی تسلیم العین والمثل لان معناه الاسقاط
والاتمام والاداء مجاز فی تسلیم المثل لانبائه عن شدة الرعایة والاستقصاء فی الخروج عما
لزمه وذلک بتسلیم العین لا المثل ویجب القضاء ان عقل المثل قید به لان القضاء بمثل غیر
معقول یجب بسبب جدید بالاتفاق بموجب الاداء وهو النص الدال علی وجوب الاداء
فی الجملة کما صرح به فخر الاسلام فی شرح التقویم وصاحب المیزان فی المیزان فلا یرد النقض
بصوم الحایض وانما یرد لو کان المراد به الامر الذی هو سبب لوجوب الاداء علی التعیین فظهر
بهذا التقریر بطلان ما قیل فی الجواب عنه ان صومها خارج عن محل النزاع لان النزاع فی ان

احدائه

القضاء بمثل معقول هل يتوقف وجوبه على امر جديد لاحق ام يثبت ذلك بالامر السابق
فلما لم يتحقق في حق الحايض الامر خرج صومها عن محل النزاع على ان هذا القائل قد فسر
السبب الموجب في قول صاحب المغني الاداء تسليم عين الواجب بسببه بسبب نفس الوجوب
كالوقت للصلوة والشهر للصوم كما هو رأى بعض مشايخنا فكيف يستقيم بعد جعل الموجب للاداء
الامر خلافا للبعض وهو صاحب الميزان وابو اليسر والعراقيون منا وعامة الشافعية وعامة
المعتزلة قالوا في الاستدلال على مطلوبهم لا مثل للعبادة الا بالنص يعني ان الفايت عبادة
عرفت قربة في وقتها فلا يقضى الا بمثلها لان الضمان يعتمد المماثلة فاذا فات شرف الوقت
لا يعرف لها مثل الا بالنص فان قيل الواجب بالنص الجديد لا يكون قضاء بل واجبا مبتداء اجيب
بانه يسمى قضاء لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء اعلم ان المفهوم من هذا
الدليل انهم لا يجعلون سبب القضاء الا النص وقد نقل عنهم انهم يجعلون سببه تارة
التفويت وتارة الفوات ايضا كما سياتي قلنا في الاستدلال على المختار بحيث يفهم منه الجواب
عن استدلال المخالفين لما عقل ما في قضاء الصوم المكتوب وما في قضاء الصلوة المكتوبة من
النص الدال على بقاء الوجوب في الذمة بعد خروج الوقت اما ما في الصوم فقوله تع فمن شهد
منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر واما ما في الصلوة فقوله عليه
السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها اى وقت قضائها
ووجه دلالتهما على بقاء الوجوب اما الاية فلانها تفيد ان ما يفعل المريض او المسافر في عدة
من ايام اخر هو الذي وجب عليه في الشهر واما في الحديث فلان الضماير في فليصلها وذكرها
ووقتها الى الصلوة السابقة الواجبة ووجه كونهما معقولين ان الواجب اذا ثبت في الذمة
لا يسقط الا بالاداء او اسقاط صاحب الحق او العجز ولم يوجد الاولان وهو ظاهر ولا الثالث
في حق اصله الذي هو المقصود لقدرته على صرف ماله من النفل المشروع من جنسه الى ما عليه
ليفيد رفع الاثم وان لم يفد احراز الفضيلة واما سقوط شرف الوقت للعجز لا الى مثل من جنسه
لعدمه فغير مؤثر في سقوط اصله كضمان المتلف المثلي بالقيمة للعجز ولذا سمي قضاء وسر ان
خصوصية الوقت ليست مقصودة بالذات وانما نصب امارة للوجوب والمقصود ما فيهما من العبادة
فلما عقل النصان قيس بهما اى بقضاء الصوم والصلوة المكتوبين النظاير من الصوم والصلوة
والاعتكاف والحج المنذورة في وقت معين بجامع ان كل واحد منها عبادة وجبت بسببها وعرف

وعرف لها مثل فوجب قضاؤها عندنا بالقياس لا عندهم اصلا في رواية وبالتفويت لا الفوات
في اخرى وبالفوات ايضا في ثالثة فلا عبرة على هذه الرواية في الاحكام وانما هي في التخريج و
اعترض بان ما ذكرتم اعتراف بكلام الخصم فان وجوب قضاء الصوم والصلوة المكتوبين
ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات والقياس واجيب بان الاغ
ان النص لا يجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان
فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور
ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب المكتوب ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق ثم لما ورد ان
القضاء لو وجب بسبب الاداء للزم فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف ان يجوز
قضاء الاعتكاف في رمضان الثاني ولم يقتض صوما مقصودا فلما لم يجز بل اقتضاه علم انه بسبب
جديد موجب للصوم المقصود اجاب عنه بقوله ووجوب قضاء الاعتكاف بصوم مقصود
بالاعتكاف لا فرض مستبد اذا نذره اى الاعتكاف في رمضان متعلق بالضمير الراجع الى الاعتكاف
فصامه اى رمضان بدونه اى بدون الاعتكاف حتى لو تركهما معا يخرج عن العهدة بالاعتكاف
في قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر حكما كما صرح به في الجامع الكبير واصول شمس
الائمة لعود خبر وجوب شرطه اى شرط الاعتكاف وهو الصوم لقوله عليه السلام لا اعتكاف
الا بالصوم الى الكمال الاصلي وهو ان يجب مستقلا مقصودا بالنذر الموجب للاعتكاف وذلك
لان الاكتفاء بصوم رمضان انما جاز لشرفه واتصال الاعتكاف به فلما انفصل عنه زال الشرف
بحيث لا يمكن دركه الا بوقت يستوى فيه الحيوة والموت ولم يبق قضاء الصوم حتى يبقى الاتصال
بصوم الشهر حكما كما سبق فعاد الشرط الى الكمال وهو الاستقلال ومن البين ان وجوب القضاء
مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه مع شرف الوقت لان سقوطه يوجب صوما
مقصودا وفضيلة الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت لان شرف الوقت بعد
ما زال لا يدرك الا بوقت يستوى فيه الحيوة والممات مع ان العبادة مما يحتاط في اثباته
فظهر ان وجوب قضائه بما ذكر انما هو لعود شرطه الى الكمال الاصلي لا لوجوبه اى القضاء
باخر اى بسبب اخر غير سبب الاداء كما توهمه المخالفون انه واجب بالتفويت الجاري مجرى
النص والاداء اعلم ان الاداء ينقسم الى اداء محض والى اداء يشبه القضاء والمحض ينقسم
الى كامل وقاصر وكذا القضاء ينقسم الى قضاء محض وقضاء يشبه الاداء والاول ينقسم

فلا ثمرة

الى القضاء بمثل معقول والقضاء بمثل غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل والمثل
القاصر وكل من هذه الاقسام يجرى فى حقوق الله تع وحقوق العباد الا الاخير فانه لا يجرى فى
حقوق الله تع كما سنبين ان شاء الله تع وقد بين كلا منها بامثلتها حيث قال الاداء اما
محض كامل وهو ان يؤدى مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة واجبات كانت او سننا مؤكدة
قيل التحقيق ان كل اداء محض ترك فيه شئ من الواجبات فهو قاصر والا فهو كامل اقول هذا
يوجب ان يكون الصلوة منفردا كاملة لان الجماعة ليست بواجبة كما صرح به فى الهداية
وغيره ويجئ انها قاصرة كالصلوة بالجماعة يعنى صلوة شرع فيها الجماعة مثل المكتوبات
والعيدين والوتر فى رمضان والتراويح والا فالجماعة فيما لم تشرع فيه صفة قصور كالاصبع
الزائدة هذا مثال للاداء الكامل من حقوق الله تع وقوله ورد عين المغصوب مثال له من حقوق
العباد وهكذا حال الاقسام الآتية فان كل قسم منها ممثل بمثالين احدهما من حقوق الله
تع والاخر من حقوق العباد او محض قاصر ان لم يستجمع تلك الاوصاف كالصلوة منفردا فانه
اداء باعتبار الوقت قاصر باعتبار ترك الجماعة ورده اى المغصوب مشغولا بجناية يستحق
بها رقبته او طرفه فانه اداء لوروده على عين ما غصب لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذى
وجب عليه اداؤه واما غير محض بل شبيه بالقضاء كفعل اللاحق وهو الذى ادرك اول
الصلوة مع الامام ثم فاته الباقى بالحدث فان فعله بعد فراغ الامام اداء باعتبار الوقت
شبيه بالقضاء لانه يقضى ما انعقد له احرام الامام بمثله وانما لم يعكس لان كونه اداء باعتبار
اصل الفعل وكونه قضاء باعتبار وصفه حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة تفريع على
شبهه بالقضاء فانه لو كان اداء محضا لتغير بها فلما لم يتغير علم ان فيه شبه القضاء لان
عدم التغير من خواص القضاء وتسليم عبد مشرى بعد الامهار فانه اذا امهر عبد الغير ثم
اشتراه كان تسليمه اداء لانه المسمى لكنه شبيه بالقضاء لانه يصير ملكا له قبل التسليم و
تبدل الملك عندهم بمنزلة تبدل الذات حتى تجبر المراءة على القبول تفريع على كونه اداء وقوله
ويعتقه اى ذلك العبد المشرى قبل التسليم هو اى الرجل المشترى لا هى اى لا المراءة المنكوحة
تفريع على كونه شبيها بالقضاء فانه لو كان اداء محضا لاعتقته والقضاء اما قضاء
محض بمعقول اى بمثل يعقل فيه المماثلة كامل بان يكون مثلا صورة ومعنى كالصوم اى
كقضائه بالصوم هذا مثال من حقوق الله تع واشار الى المثال من حقوق العباد بقوله وضمان

وضمان المغصوب بالمثل اذا كان المغصوب مثليا او بمعقول قاصر بان يكون البدل مثلا معنى لا
صورة كضمانه اى المغصوب بالقيمة عند العجز عن المثل الكامل بان يكون المغصوب قيميا او مثليا
انقطع مثله ولم يمثل بحقوق الله تع لعدم جريان هذا التقسيم فيها وما قيل ان قضاء الفائتة
بالجماعة كامل وبالانفراد قاصر رد بان الثابت فى الذمة هو اصل الصلوة لا بوصف الجماعة
فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل وهذا اى القضاء بمثل
معقول قاصر خلف عن الاول يعنى القضاء بمثل معقول كامل وهو المثل صورة ومعنى حتى لا
يصار اليه الا عند العجز عن الاول ولهذا قال ابو حنيفة لا يضمن المثلى بالقيمة اذا انقطع
المثل الا يوم الخصومة لان الواجب فى الذمة هو المثل الكامل وانما يتحول الى القاصر للعجز وذلك
وقت القضاء او قضاء محض بمثل غير معقول يعنى انه لا ندركه بعقولنا الا ان يكون مما يرده
العقول اذ العقل حجة شرعية كالسمع بل اقوى ولا يجوز التناقض بين حجج الله تع كالفدية
فى حق الشيخ الفانى ومن بمعناه قضاء للصوم ولا مماثلة بينهما لا صورة وهو ظاهر و
لا معنى لان للصوم معنى وهو وسيلة الى الجوع والفدية عين هى وسيلة الى الشبع والمال
قضاء للقصاص فيما اذا عفى احد الاولياء واخذ الباقى المال او صالحوا عليه او قتل فى
دار الحرب او قتل الاب ابنه فان المشروع الاصلى فيها هو القصاص وقد شرع اخذ
المال بدلا عنه ولا مماثلة بينهما لا صورة وهو ظاهر ولا معنى لان القصاص معنى هو
وسيلة الى الفناء والمال عين هى وسيلة الى البقاء هذا والمشهور فى التمثيل والبيان ان
يقال وكضمان النفس بالمال فانه ثابت بقوله تع ودية مسلمة الى اهله من غير ان يعقل
فيه المماثلة اما صورة فظاهر واما معنى فلان الادمى مالك مبتذل وهو سمة القدرة و
المال مملوك مبتذل وهو سمة العجز فلا تماثل بينهما وانما عدل عنه ههنا لان فيه
اشكالين احدهما بالنظر الى التمثيل والثانى بالنظر الى بيان غير المعقولية اما الاول فهو ان
القضاء تسليم مثل الواجب بسببه الى مستحقه والضمان فى هذه الصورة عين ما وجب
بالنص ابتداء فيكون من قبيل الاداء لا القضاء واما الثانى فهو ان المماثلة انما هى بالنظر
الى الثابت فى الذمة والنفس ليست مما يثبت فيها فلا وجه لبيان انتفاء المماثلة بينها
وبين المال وانما الثابت فيها القصاص فالوجه بيان انتفائها بينه وبين المال ثم لما ورد
على قولنا او غير معقول كالفدية للصوم انكم اوجبتم الفدية لصلوة الشيخ الفانى ومن بمعناه

بلا نص او دلالته قياسا على صومه الثابت بنص غير معقول اجاب عنه بقوله والامر بها
اى بالفدية فى الصلوة اى صلوة الشيخ الفانى ومن بمعناه ليس للعمل بالقياس على ما لا يصح
القياس عليه بل للاحتياط فان النص الوارد فى الصوم يحتمل ان يكون معللا بالعجز تعليلا
يصح معه القياس ويحتمل ان لا يكون معللا به ذلك التعليل فان بناء الحكم على المشتق وان كان
مشعرا بعلية المبداء له لكن كل علة منصوصة لا يجب ان يكون متعدية حتى يصح معها القياس
لجواز ان يكون العلة المنصوصة قاصرة لا يصح معها القياس كما تقرر فى موضعه فامرناه بالفدية
نظرا الى الاحتمال الاول احتياطا فى باب العبادة لا عملا بالقياس فيما لا يجوز فيه والدليل
عليه انهم لم يحكموا باجزاء الفدية عن الصلوة كما حكموا به فى الصوم حتى قال محمد رح فى الزيادات
يجزيه ان شاء الله ولو كان ثابتا بالقياس لما احتج الى التعليق كساير الاجتهاديات كايجاب
التصدق اى ما ذكرنا من الامر بالفدية للاحتياط كايجاب التصدق بالعين اى عين الاضحية
المعينة للتضحية او القيمة اى قيمتها اذا استهلكت او لم يضحها الغنى فانه ليس اعتبار الخلف
بالقياس على ما لا يصح القياس عليه بل من قبيل الاخذ بالاحتياط وذلك ان التصدق بالعين
او القيمة يحتمل ان يكون اصلا لان شكر كل نعمة انما هو من جنسه وهذه عبادة مالية فينبغى
ان يكون شكرها منها الا ان الشرع عين للاراقة تطيبا للطعام بازالة ما فى مال الصدقة
من اوساخ الاثام ويحتمل ان يكون الاراقة اصلا من غير اعتبار معنى الصدقة ففى الوقت
لم نعمل بالتعليل المظنون لقيام النص وبعد ايام التضحية عملنا به احتياطا فى باب العبادة لابناء
على انه مثل لها وخلف عنها ولذا لم ينتقل الحكم الى التضحية فى العام القابل كما انتقل فى الفدية
عند القدرة فان الحكم بالشئ اذا وقع بجهة الاصالة ولو من وجه لا يبطل بالشك ولا سبيل اليه
اى القضاء بمثل غير معقول الا النص لامتناع العمل بالقياس كما فى الفدية حيث قال تع وعلى الذين
يطيقونه فدية طعام مسكين اى لا يطيقونه كذا فسره ابن عباس رضى الله عنه وحذف لا جائز
عند عدم اللبس ويعضده قراءة حفصة لا يطيقونه باثبات لا فان قيل اذا وجب بالنص يكون
اداء لا قضاء قلنا انما يكون اداء اذا وجب به ابتداء لا خلفا عن اصل فان قيل الفدية لم تجب
خلفا عن الصوم لان الامر به لم يتناول غير المطيق لاستلزامه تكليف العاجز قلنا الصوم
واجب على المطيق وغيره بالنظر الى اول الاية ثم نقل عنه الى الفدية فى غير المطيق لعجزه عنه
على سبيل الخلفية تيسيرا للامر عليه بدليل تسمية ذلك فدية فى غير المطيق فانها اسم لما يتخلص

به المرء عما يلحقه من مشقة ومكروه قال تع وفديناه بذبح عظيم قوله لا لاستلزامه تكليف العاجز
قلنا انما يلزم ذلك اذا كان الغرض بالتكليف عين ما كلف به واما اذا كان غيره فجايز كوجوب
الصلوة على المسلم فى اخر جزء من الوقت كما سبق او دلالته كما فى اخذ المال بدلا عن القصاص
على ما مر فانه ثابت مخالفا للقياس بدلالة نص ورد فى الخطاء وذلك ان ثبوت الدية فى
الخطاء لا للبدلية بل لصيانة الدم عن الهدر لكونه عظيم الخطر منة على القاتل بسلامة نفسه
له وقد قتل نفسا معصومة وعلى القتيل بان لم يهدر دمه وقاتله معذور وقد الحق به كل عمد
تعذر فيه القصاص لمعنى فى المحل مع بقائه كما فى الصور المذكورة فان المخصوص من القياس بالنص
يلحق به ما فى معناه من كل وجه وههنا كذلك بل اولى لان العمد بعد سقوط القصاص بالشبهة
احق بعدم الاهدار صرح به صاحب الكشف وغيره فظهر ان الاقتصار على النص كما فى عبارات
القوم ليس كما ينبغى بل لا بد من اعتبار الدلالة ايضا واذا لم يجز القضاء بمثل غير معقول الا بالنص
او دلالته فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم اذ لا مماثلة بينهما فان المال عين متقوم والمنفعة
معنى غير متقوم اما الاول فلان المال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة واما الثانى
فلان المنفعة من الاعراض الغير الباقية كالحركة ونحوها وغير الباقى غير محرز لان الاحراز
هو الادخار لوقت الحاجة ولا ادخار بلا بقاء وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش
فالمنفعة ليست بمتقومة فلا يكون مثلا للمال المتقوم فلا يقضى الا بنص او دلالته وليس فليس
وقد فرعوا على هذا الاصل فروعا ذكر ههنا واحدا منها تعريضا لصاحب التنقيح حيث فرعه
ابتداء على قوله ما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص فقال فلا يضمن قاتل القاتل لولى القتيل
لانه لم يفوت لولى القتيل شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل المال مثلا له وانما
قيد بولى القتيل لانه يضمن لولى القاتل الدية ان كان خطاء ويقتص منه ان كان عمدا ذكره الحاكم
الشهيد فى الكافى واما قضاء غير محض بل شبيه بالاداء كقضاء تكبيرات العيد فى الركوع فان
من ادرك الامام فى صلوة العيد وهو راكع فان خاف الفوت يركع ويشتغل بتكبيرات العيد
ويكون ذلك قضاء يشبه الاداء لبقاء محل الاداء فى الجملة فان الركوع يشبه القيام صورة
لاستواء النصف الاسفل من الراكع وحكما لان مدرك الامام فى الركوع مدرك لتلك الركعة
لقوله عليه السلام من ادرك الامام فى الركوع فقد ادركها واداء قيمة عبد مبهم تزوج
عليه فان من تزوج امراة على عبد غير معين يكون تسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء

حقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه يشبه الاداء لما في القيمة من جهة الاصالة بناء
على ان العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقوم فصارت القيمة
اصلا يرجع اليه ويعتبر مقدما على العبد حتى كانت خلفا عنها او لابد له اى للمامور به من الحسن
لا بمعنى كونه صفة الكمال كالعلم او موافقا للغرض كالبدل او ملايما للطبع كالحلاوة وبالجملة كل
ما يستوجب المدح في نظر العقول ومجاري العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد به الشرع
ام لا بالاتفاق بل بمعنى كونه اى المامور به متعلق المدح عاجلا في الدنيا ومتعلق الثواب آجلا
في العقبى اى كون الفعل بحيث يستحق فاعله في حكم الله تع المدح والثواب فان هذا هو محل
النزاع قال الاشاعرة هو اى الحسن بهذا المعنى موجب الامر اى اثره الثابت به فالفعل امر به
لحسن لا انه حسن فامر به والحاكم به اى بالحسن والموجب له هو الشرع ولا دخل للعقل فيه وانما
العقل آلة لفهم الخطاب الشرعي ومنا اى من الحنفية من وافقهم اى الاشاعرة في هذا الرأى
وقالت المعتزلة الحسن مدلوله اى الامر بمعنى انه ثابت قبله وهو دليل عليه فالفعل عندهم
حسن فامر به على عكس ما عند الاشاعرة والحاكم بالحسن والموجب له العقل بمعنى انه
يقتضي المامور به شرعا وان لم يرد كما انهم يحكمون بوجوب الاصلح على الله تع عنه علوا
كبيرا ولا دخل للشرع في الحكم بل الشرع مبين للحسن في البعض الذي لا يدرك العقل فيه
الحسن ابتداء فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه
اقتضائه كما في وظايف العبادات وما في وجوب صوم اخر رمضان ونحو ذلك ومنا اى
من الحنفية كالشيخ ابي منصور وكثير من مشايخ العراق من وافقهم لا مطلقا بل في ايجاب
المعرفة فانهم قالوا العقل حاكم بوجوب معرفة الله تع حتى قالوا بوجوب الايمان على الصبي
العاقل قال صاحب الكشف هذا ليس بصحيح لان الايجاب على الصبي مخالف لظواهر النصوص
وظواهر الروايات وقيل القائل صاحب الميزان مدلوله اى الحسن مدلول الامر كما ذهب اليه
المعتزلة لكن لا مطلقا بل في المفهوم اى فيما يفهم العقل حسنه كالايمان واصل العبادات
والعدل والاحسان موجبه اى الحسن اثر الامر كما ذهب اليه الاشاعرة لا مطلقا ايضا بل
في غيره اى غير المفهوم كاكثر الاحكام الشرعية وادلة كل من المذاهب مسطورة في المطولات
فلا حاجة في ايرادها والمختار عندنا انه مدلوله مطلقا اى سواء كان في المفهوم او غيره
لحكمة الامر فانه تع حكيم لا يامر الا بما هو حسن قال تع ان الله يامر بالعدل والاحسان واعلم

واعلم ان افادة ما ذكره هاهنا وما ترك من الادلة على المختار حسن المامور به بالمعنى المتنازع
فيه في غاية الاشكال فلا علينا ان نطوى عن الاشتغال بها كشح المقال والحاكم بالحسن هو
الشرع كما هو راى الاشاعرة وليس العقل بمجرد آلة فهم الخطاب بل هو يعرفه اى الحسن
في بعض من الامور الحسنة قبل السمع متعلق بيعرفه وكذا قوله بلا كسب كحسن الصدق النافع
او به كحسن الكذب النافع ويعرفه في بعض آخر بعده اى بعد السمع كاكثر احكام الشرع
واعلم ان المتنازعين في الحسن متنازعون في القبح ايضا وانما تركنا القبح واقتصرنا على الحسن
لان الكلام في حسن المامور به وقد علم حكم القبح منه واما اقسامه فسيأتي في مباحث النهي
ان شاء الله تع فالمامور به اى اذا كان الحسن مدلول الامر مطلقا او موجبه فالمامور به اما حسن
لحسن في نفسه اى يتصف بالحسن باعتبار حسن ثابت في ذاته سواء كان لعينه او لجزئه بخلاف
الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت في غيره فظهر ان المراد بالمعنى في قول الجمهور اما حسن
لمعنى في نفسه هو الحسن لا امر آخر حتى يحتاج الى تكلف ارتكبه صاحب التنقيح حقيقة بان
لا يكون فيه شبهة بالحسن لغيره فاما ان لا يقبل ذلك الحسن سقوط التكليف وهو الزام ما فيه
كلفة وفي اختياره على قول فخر الاسلام اما ان لا يقبل سقوط هذا الوصف يعني وصف الحسن
فائدتان الاولى دفع ما يرد عليه انه لا يلزم من جواز سقوط الاقرار بالاكراه سقوط حسنه
حتى لو صبر فقتل كان ماجورا الثانية ان التكليف اعم من التكليف بنفس الموصوف بالحسن كما
في الصلوة ومن التكليف بالسعي في حصوله كما في التصديق فانه كيف او انفعال لا اختيار
في حصوله نفسه مع ورود الامر به كالتصديق في الايمان وهو التصديق المنطقي المعبر عنه
في الفارسية بكرويدن وراست كوى داستن وحاصله الاذعان والقبول لوقوع النسبة
او لا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقي وهم
وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم في البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان واستكباره
عن اظهار الاذعان ثم لا يخفى انه لا يحتمل سقوط التكليف به في حال من الاحوال فاقرار
المنافق ليس ايمانا في نفس الامر وعندنا اذا علمناه واما اجراء احكام الاسلام على الاقرار
فلخفاء التصديق او يقبله اى سقوط التكليف كالاقرار باللسان فانه يسقط حال الاكراه
لان الاصل هو التصديق وهو قلبي ليس اللسان معدنه وقيام السيف يدل على عدم تبدله
لكن ترك متمكنه من غير عذر يدل على فواته فلا يكون مؤمنا ولو عند الله تع لا المصدق الغير

المتمكن ولوكان نادرا ولا المتمكن عند الاجبار على الاقرار او الانكار فان الاكراه الملجئ لايعدم
الاختيار بل يفسده والاسلام مما يثبت بالشبهة لانه يعلو ولا يعلى فيكفى فيه الاختيار
الفاسد والصلوة فانها تسقط بعذر الجنون والاغماء والحيض والنفاس وهى وان شاركته
فى احتمال السقوط لكن بينهما فرق من وجهين اشار الى الاول بقوله لكنها دونه اى الصلوة
ادنى من الاقرار اذ ليست ركنا مثله لاحقيقة وهو ظ ولا الحاقا اذ لايدل عليه عدما كالاقرار
حال الاختيار ولا وجودا الا على هيئة مخصوصة وسره ان كمال الايمان فى الانسان بالجمع بين
باطنه وظاهره كما هو مجموع من روحه وجسده فعين لذلك فعل اللسان لانه الموضوع للبيان
ولذا جعل رأس الشكر الحمد لا عمل ساير الاركان واشار الى الفرق الثانى بقوله وتسقط اى الصلوة
باعذار كما سبق ويسقط هو اى الاقرار بعذر واحد وهو الاكراه او حسن لحسن فى نفسه لكن لا
حقيقة بل حكما كالصوم فانه ليس بحسن فى ذاته حقيقة اذ فيه تجويع النفس ومنع نعم الله
تع عن مملوكه مع النصوص المبيحة لها وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التى
هى اعدى اعداء الانسان زجرا لها عن ارتكاب العصيان والزكوة فانها ايضا ليست بحسنة
فى ذاتها حقيقة لان فيها اضاعة المال وانما حسنت بواسطة حسن دفع حاجة الفقير
والاحسان اليه والحج فانه فى نفسه قطع المسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر
للتجارة وزيارة البلدان وانما حسن بواسطة زيارة البيت الشريف بتشريف الله تع اياه لكن هذه
الوسايط لاتخرجها عن ان يكون حسنة لعينها لان النفس وان كانت بحسب الفطرة محلا
للخير والشر الا انها للمعاصى اقبل والى الشهوات اميل حتى كانها بمنزلة امر جبلى لها بمنزلة
الاحراق للنار فبالنظر الى هذا المعنى لايحسن قهرها اذ لاقبح فى الاضطرارى والفقير انما يستحق
الاحسان من جهة الرحمن لا من جهة الانسان والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت
كساير البيوت فسقط حسن قهر النفس ودفع الحاجة وزيارة البيت عن درجة الاعتبار وصار
كل من الصوم والزكوة والحج حسنا لمعنى فى نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة
ولهذا جعلت حسنة لحسن فى نفسها شبيهة بالحسن لحسن فى غيره بدون العكس وانما قلنا
ان الوسايط هذه الامور دون الشهوة والحاجة وشرف المكان لان الواسطة ما يكون حسن
الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة والشرف ليست كذلك فان قيل لا اتحاد
فى الخارج بين تلك الوسايط وبين الزكوة والصوم والحج قلنا لو سلم فيكفى التغاير الذهنى

الذهنى فليتامل وحكمه اى حكم الحسن لحسن فى نفسه حقيقيا كان او حكميا عدم سقوطه الا
بالاداء او بسبب عروض ما يسقطه مثل الحيض والنفاس للصلوة والصوم بعينه احتراز
عن الحسن لحسن فى غيره كالوضوء والسعى فانه يسقط بسقوط الغير ويبقى ببقائه كما سيأتى
فان قيل المراد بالساقط ان كان ما ثبت فى الذمة بالسبب يصح قوله او عروض ما يسقطه
بعينه لانه قد يسقط بعد الوجوب بالعوارض الحادثة فى الوقت ولكن لا وجه لايراده فى هذا
الموضع لانه فى بيان حسن ما ثبت بالامر وان كان المراد به ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء
لا استقيم قوله او عروض ما يسقطه بعينه لان وجوب الاداء بعد ما ثبت لا يسقط بعارض
اجيب بان الصلوة قد تسقط بعارض الحيض والنفاس بعد وجوب ادائه بالامر فان الخطاب
يتوجه عند ضيق الوقت بحيث لا يسع غير الوقتية ثم يسقط عنها اذا حاضت او نفست
فى اخر الجزء كما سبق فى مباحث المقيد بالوقت واما حسن لحسن فى غيره فاما ان يتادى ذلك
الغير بها اى بنفس المامور به من غير احتياج الى فعل اخر كالجهاد فانه ليس بحسن لذاته لانه
تخريب البلاد وتعذيب العباد وانما حسن لما فيه من اعلاء كلمة الله تع وصلوة الجنازة فانها
ليست بحسنة فى ذاتها لانها بدون الميت عبث وعلى الكافر قبيحة وانما حسنت لما فيها من قضاء
حق الميت وهذا الضرب من الحسن لحسن فى غيره شبيه بالاول اى الحسن لحسن فى نفسه وجه
المشابهة ان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب ونحوهما وهو ليس بمفهوم اعلاء كلمته تعالى
لكن لا مغايرة بينهما فى الخارج والاعلاء حسن لمعنى فى نفسه فما يتحد به يكون شبيها به وكذا
الحال فى صلوة الجنازة فان قيل لم يشبه هذا بالاول ولم يشبه الحكمى منه بهذا قلنا لانه
لا جهة ههنا لارتفاع الوسايط وصيرورتها فى حكم العدم بخلافه فيما تم او لا يتادى ذلك
الغير بنفس المامور به بل يحتاج الى فعل اخر كالوضوء فانه فى ذاته تبرد واضاعة ماء وانما
حسن لكونه وسيلة الى الصلوة والسعى الى الجمعة فانه فى نفسه تعب وانما حسن لكونه وسيلة
الى اداء الجمعة ثم الصلوة لا تتادى بالوضوء ولا الجمعة بالسعى بل بفعل مقصود بعد حصول
كل واحد منهما وحكمه اى حكم الحسن لحسن فى غيره وجوبه بوجوب الغير الذى هو الواسطة
وسقوطه به اى سقوط وجوبه بسقوط وجوب ذلك الغير حتى لو اسلم الكفار يسقط وجوب
الجهاد معهم وان بقى مع الباغين ولو بغى مسلم او قطع الطريق يسقط وجوب الصلوة
عليه ولو حاضت يسقط الوضوء ولو مرض او سافر يسقط وجوب السعى والامر المطلق

عن قرينة تدل على الحسن لحسن فى نفسه او غيره يقتضى الضرب الاول وهو ما لا يحتمل السقوط
من القسم الاول وهو الحسن لحسن فى نفسه لاقتضاء الكمال اى كمال الامر وهو المطلق الكامل
اى كمال حسن المامور به ثم التكليف اعلم ان ما لا يطاق على ثلث مراتب ادناها ما يمتنع
لعلم الله تع بعدم وقوعه او لارادته ذلك او لاخباره به ولا نزاع فى وقوع التكليف به
فضلا عن الجواز فالذى مات على كفره ومن اخبر الله تع بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا و
اقصاها ما يمتنع لذاته كقلب الحقايق وجمع الضدين والنقيضين والاجماع منعقد على عدم
وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والايات ناطقة به والمرتبة
الوسطى ما امكن فى نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم او عادة
كالصعود الى السماء وهذا هو محل النزاع ولهذا قلت ثمة التكليف اى طلب تحقيق الفعل
والاتيان به لا على قصد التعجيز واظهار عدم القدرة بما لا يقدر عليه المامور مطلقا او
عادة محال اما عقلا فلان طلب حصول المحال لا يليق من الحكيم المتعال فان قيل هذا يمنع الوقوع
فقط بل الجواز ايضا الا انا لا نمنع الوجوب بمقتضى الحكمة والوعد والفضل كما لا نمنع الايجاب
بمحل الاختيار واما نقلا فلقوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم فى الدين
من حرج وغير ذلك وكل ما اخبر الله تع بعدم وقوعه يستحيل وقوعه والا امكن كذبه
وامكان المحال محال فظهر انه ليس دليلا على عدم الوقوع فقط واذا كان التكليف بالمحال
محالا فلا بد له اى للمامور من قدرة لا بمعنى الاستطاعة المقارنة بالفعل فانها علة تامة
بل بمعنى سلامة الاسباب والالات المفسرة بقدرة بها يتمكن المامور من اداء ما لزمه وانما
قال بلا حرج غالبا ليخرج الحج بلا زاد وراحلة فانه نادر وبلا راحلة فقط كثير واما بهما
فغالب وهى اى القدرة المفسرة بما ذكر شرط لوجوب الاداء لا الاداء نفسه لوجوده اى
الاداء قبلها اى قبل القدرة كحج الفقير والزكوة قبل الحول فلو كانت شرطا للاداء لما تقدم
عليها ولا شرط لنفس الوجوب لانه اى الوجوب نفسه جبرى غير محتاج الى القدرة ولذا
يتحقق فى النايم والمغمى عليه اذا لم يؤد الى الحرج ولا قدرة ثم فان قيل نفس الوجوب لا ينفك
عن التكليف المستلزم للقدرة فكيف ينفك عن لازمه قلنا عدم الانفكاك ممنوع ولو سلم
فمعنى استلزام التكليف للقدرة ان الله تع لا يامر العبد الا بما يستطيعه عند ارادة احداثه
فهذه القدرة لا يلزم التكليف مطلقا بل حالئذ وهى اى القدرة نوعان النوع الاول ادنى

متعلق بمسئلة ان الاستطاعة مع الفعل

ادنى ما ذكر من قدرة يتمكن بها من اداء ما لزمه بلا حرج غالبا ويسمى هذا النوع الممكنة
لكونه وسيلة الى مجرد التمكن والاقتدار على الفعل من غير اعتبار يسر زايد وهو اى هذا
النوع شرط لوجوب اداء كل واجب مطلقا بدنيا كان او ماليا وحسنا لنفسه او لغيره
ولذا اى لكونه شرطا لوجوب الاداء مطلقا لم يلزم زفر الاداء فى الجزء الاخر من الوقت اذا
حدث فيه الاهلية فان الاداء فيه ممتنع فلو وجب لادى الى التكليف بما لا يطاق قلنا
فى جوابه انه انما يؤدى الى ذلك التكليف اذا كلف بالاداء فى ذلك الجزء من الوقت وهو ممنوع
بل التكليف انما هو بالاداء مطلقا وذلك يتصور بوقوع الشروع فى الوقت فانه اذا شرع
فى الوقت يكون الفعل اداء وان اتم بعد الوقت كما سبق او نقول سلمنا ان التكليف بالاداء
فيه لكن لزومه اى لزوم الاداء ليس لكونه مطلوبا فى نفسه حتى يلزم التكليف بما لا يطاق
بل لزومه لخلفه وهو القضاء فان بعض الاحكام قد يجب اداؤه ثم يخلفه خلفه للعجز عنه
كالوضوء للتيمم وكمن حلف على مس السماء او تحويل الحجر ذهبا ووجود القدرة بالنظر الى الخلف
الذى هو القضاء كاف والجواب المشهور بان شرط وجوب الاداء ليس الا القدرة بمعنى سلامة
الاسباب وهى موجودة ههنا وكذا الجواب المشهور بان القضاء ليس مبنيا على وجوب الاداء
حتى يلزم ما ذكرتم بل هو مبنى على نفس الوجوب فما يكون سببا لنفس الوجوب يكون سببا
للقضاء والجزء الاخير صالح للاول لان نفس الوجوب جبرى كما سبق فيكون صالحا للثانى ايضا
ضعيف خبر الجواب اما ضعف الجواب الاول فلان الوقت الصالح للاداء من جملة الاسباب
فاذا انتفى الصلاحية لا يبقى السلامة واما ضعف الجواب الثانى فلان وجوب القضاء
للتكليف فلو بنى على مجرد نفس الوجوب وليس القدرة شرطا له لوقع التكليف بدون شرطه
وهو باطل فليتامل والنوع الثانى اقصاه اى على ما ذكر من القدرة ويسمى هذا النوع الميسرة
لتحصيلها اليسر بعد الامكان فهى زائدة على الشرط المحض اشترطت لوجوب بعض الواجبات
كرامة من الله تع وفضلا ولذا اشترطت فى اكثر الواجبات المالية لكون ادائها اشق على النفس
عند العامة وبقاؤه اى بقاء النوع الثانى شرط لبقاء الواجب فى الذمة لئلا ينقلب
اليسر عسرا اعترض عليه اولا بانه يؤدى الى فوت اداء الزكوة فيما اذا اخر اداؤها خمسين
سنة ثم هلك المال حيث لا يجب عليه شئ وثانيا بان الاثم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها
انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو النماء مثلا دون الاخر وهو البقاء

فان حصول القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسر اخر واجيب عن الاول بالتزام الفوات فى صورة
هلاك المال ولا محذور فى ذلك لانه ما فوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا يدا بل المال حقه ملكا
ويدا وانما حق الفقير فى ان يعين محلا للصرف اليه ولصاحب المال الخيار فى اختيار محل الاداء
فلعله حبس هذا المحل ليؤدى من محل اخر فلا يضمن الا يرى ان منع المشترى الدار عن الشفيع
حتى صار بحرا ومنع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجانى عن اولياء الجناية من غير
اختيار الارش حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثانى بان معنى انقلاب اليسر عسرا انه وجب
بطريق ايجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة فلو اوجبنا على تقدير الهلاك لوجب بطريق
الغرامة والتضمين فيصير عسرا وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا فانه محال عقلا وانما
يصير اليسير عسيرا او بالعكس دون بقاء النوع الاول فانه ليس شرطا لبقاء الواجب اى المفتقر
الى حقيقة هذه القدرة وبقائها هو حقيقة الاداء والتمكن من الاداء والاقتدار عليه
يستغنى عن البقاء اى بقاء القدرة بل يكفى بمجرد امكانها وتوهمها وذلك لان القدرة الممكنة
لما كانت شرطا للتمكن من الفعل واحداثه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط
بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء
كالشهود فى النكاح شرط للانعقاد لا البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة
لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر فاثرت فيه واوجبته بصفة اليسر فيشترط
دوامها نظرا الى معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور بدون
الميسرة فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضى ان يكون
الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر ولذا اى لذلك الاستغناء
قيل القائل فخر الاسلام ومن تبعه لم يشترط اى بقاء القدرة للقضاء بدليل ان فى النفس
الاخير من العمر يلزمه تدارك ما فات من الصلوات والصيامات والحج وغيرها وظاهر
انه ليس بقادر على تداركها ولا يلزم منه تكليف ما لا يطاق لان هذا ليس ابتداء تكليف
بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار ان القضاء انما هو بالسبب الاول وليس ذلك
كالجزء الاخير من الوقت فى حق الاداء لانه انما اعتبر ليظهر اثره فى خلفه كما سبق و لا
خلف للقضاء كذا قالوا وفيه بحث ثم انه فرع على اشتراط بقاء القدرة الميسرة لبقاء
الواجب وعدم اشتراط بقاء الممكنة له بقوله فلا يبقى الزكوة والعشر والخراج بهلاك

بهلاك المال النامى فان كل واحد منها لما وجب بالقدرة الميسرة انتفى بانتفائها اما الزكوة
فلانها تجب بالنماء الذى يحصل به يسر الاداء فان النصاب لما لم يغير الواجب من العسر الى اليسر
لان ايتاء الخمسة من المائتين وايتاء واحد من الاربعين سواء فى اليسر لم يعد من القدرة الميسرة
بل جعل من شرائط الاهلية كالعقل والبلوغ او شرط وجوب الاداء لان حسن الاغناء لا
يتحقق غالبا الا بالغنى الشرعى فان قيل فينبغى ان لا يسقط الزكوة بهلاك النصاب قلنا انما
يسقط لفوات القدرة الميسرة التى هى وصف النماء لا لفوات الشرط الذى هو النصاب
ولهذا لا يسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينتفى بانتفاء البعض ومن هذا ظهر فائدة
تقييد المال بالنامى واما العشر فلان الله تع خصه بالخارج من الارض الذى هو نماؤها
واوجب قليلا من الكثير اذ القدرة على اداء العشر يستغنى عن تسعة الاعشار وذلك دليل
اليسر واما الخراج فقد خصه الله تع بنماء الارض وهو الخارج حتى لو كانت الارض سبخة
لا يجب عليه وكذا اذا لم يحصل الخارج بان زرعها ولم يخرج شئ واما اذا تمكن من الزراعة
وتركها فيجب عليه لوجود الخارج تقديرا لان التقصير من جهته فكانه عشر على نفسه كالاستهلاك
فى الزكوة بخلاف العشر فانه انما يجب بالخارج تحقيقا وانما كان كذلك لان الواجب فى
الخراج غير جنس الخارج فامكن القول بوجوب الخراج مع انعدام الخارج تحقيقا بخلاف
العشر فان الواجب فيه جزء من الخارج فلا يمكن ايجاب جزء من الخارج بدون الخارج وبقوله
بخلاف الحج وصدقة الفطر فان كلا منهما لما وجب بالقدرة الممكنة لم يشترط بقاؤها لبقائه
اما الحج فلانه وجب بالزاد والراحلة وهما من الممكنة لان غالب التمكن بهما اذ بدون الزاد
نادر وبدون الراحلة وان كان كثيرا لكنه ليس بغالب وانما لم يعتبر توهم القدرة بالمشى وغيره
فيه كما اعتبر توهم الامتداد فى وقت الصلوة مع ان هذا اقرب منه لان اعتباره ههنا يفضى
الى التلف ولا خلف حتى يظهر اثره فيه بخلاف وقت الصلوة واما صدقة الفطر فلانها
تجب بنصاب فاضل عن الحاجة الاصلية وان لم ينم حتى لو ملك من ثياب البذلة ما يفضل عنها
او ملك نصابا ليلة الفطر يلزمه صدقة الفطر واعتبار النصاب ليس لليسر بل ليصير المخاطب
به غنيا فيكون اهلا للاغناء لقوله عليه السلام اغنوهم عن المسئلة وانما اليسر بالنماء وهو
غير معتبر ههنا الامر بامر الغير ليس امرا له الا بدليل اختلف فى ان الامر للمكلف ان يامر غيره
بشئ سواء كان بلفظ امر او بالصيغة هل هو امر لذلك الغير به ام لا فقيل ليس بامر الا بدليل

وهو المختار لقوله عليه السلام مروهم بالصلوة لسبع والا لكان قولك مر عبدك ان يتجر في مالك
تعديا ومناقضا لقولك للعبد لا تتجر وليس كذلك فان قيل التناقض انما يلزم لو تساوى الدلالتان
وليس كذلك لاختلافهما بالذاتية والواسطة قلنا الواسطة في اصطلاحنا لا يرفع التناقض
وقيل امراذ فهم ذلك من امر الله تع رسوله ان يأمرنا وكذا من امر الملك وزيره قلنا ثم دلالة
على انهما مبلغان والكلام في امر الخالي عن الدليل واتيانه اي المامور به على وجهه وكما امر به
يوجب الاجزاء اختلف في ان الاتيان بالمامور به على وجهه وكما امر به هل يوجب الصحة
والاجزاء بمعنى سقوط القضاء لا بمعنى حصول الامتثال به اذ لا معنى لانكاره ام لا والمختار انه
يوجبه اما اولا فلان الامر ان بقي متعلقا بعين المأتي به كان طلب تحصيل الحاصل او بغيره
فلم يكن المأتي به كل المامور به والمفروض خلافه واما ثانيا فلانه يقتضي الحسن وما ذلك
الا بالصحة الشرعية واما ثالثا فلانه لو لم تنفض عن عهدته بذلك لوجب عليه ثانيا وثالثا
فلم يعلم امتثال مع انه لا يفيد التكرار وقيل لا يوجبه بل هو يثبت بدليل آخر اما اولا فلان
النهي لا يقتضي فساد المنهي عنه حتى يجوز الصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء فكذا
الامر لا يقتضي الصحة بحكم قياس العكس قلنا النهي المطلق يقتضي فساد المنهي عنه كما سيأتي
وفي المثالين قرينة على ان النهي للمجاور فلذا جاز على ان بينهما فرقا وهو ان الانتهاء عن الشيء
يكون بترك شيء منه فيمكن ان يكون المطلوب ترك وصفه او مجاوره اما الامتثال به فليس الا
بالاتيان بجميعه واما ثانيا فلان مقتضى الامر فعل المامور به وسقوط التكليف زائد قلنا
سقوط التكليف مقتضى المقتضي وهو الحسن كما سبق واتيانه على وجهه يوجب ايضا انتفاء
الكراهة لان الامر يقتضي حسنا لا يجامع الكراهة وروي عن ابي بكر الرازي انه قال صفة الجواز
تثبت بمطلق الامر شرعا لكنه يتناول المكروه ايضا بدليل اداء عصر يومه بعد تغير الشمس
فانه جايز مامور به شرعا مع كونه مكروها وبدليل طواف المحدث فانه ايضا جايز مامور به
مع كونه مكروها قلنا المامور به نفس الصلوة ولا كراهة فيها وانما الكراهة في التاخير الى
وقت يكون العبادة فيه تشبها بالكفرة ولا امر بحسبه وكذا المامور به نفس الطواف ولا كراهة
فيه وانما هي لمعنى في الطائف وهو الحدث ولا امر بحسبه ايضا ويزول جوازه اي المامور به
بنسخ وجوبه لان الامر لا يبقى امرا بعدما نسخ موجبه وهو الوجوب فلا يفيد الجواز كما لا يفيد
الوجوب وقال الشافعي يبقى صفة الجواز اذ لا يوجب انتفاء الوجوب انتفاء الجواز لان انتفاء

انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام ومما يدل عليه جواز صوم عاشوراء مع نسخ وجوبه قلنا
انتفاء الجواز ليس لانتفاء الوجوب بل لانتفاء الموجب وهو الامر واما جواز صوم عاشوراء فلم
يستفد من الامر المنسوخ بل انما جاز لكونه كساير الايام الجايز فيها الصوم وارادة وجوده اي
المامور به ليست شرطا لصحة الامر لا خلاف في ان طلب الامر امتثال المامور شرط صيرورة
الصيغة امرا وانما الخلاف في ارادة الامر ذلك فعندنا ليست بشرط خلافا للمعتزلة بناء على ان
تخلف المراد عن ارادة الله تع لما لم يجز عندنا لزمنا القول بانفكاكها عن الامر اذ بعض المامورين
بالايمان لم يمتثلوا ولما جاز ذلك عند المعتزلة لم يحتاجوا الى القول بالانفكاك وتمام تحقيق
هذه المسئلة في علم الكلام ووجه البناء ان الخلاف وان كان في الامر الاعم من امر الله تع وامر
غيره لكنا لما لم نجوز تخلف مراد الله تع عن ارادته مع امره بما يعلم انه لا يقع لزمنا القول بان
الامر مطلقا لا يستلزم الارادة فانا لو قلنا ان الامر يستلزمها للزم الاستلزام في جميع الصور
ومن جملتها امر الله تع ولا نقول بالاستلزام فيه والمعتزلة لما لم يفرقوا بين ارادة الرب وارادة
العبد في جواز تخلف المراد اتجه لهم القول بالاستلزام ويؤمر الكفار بالايمان بالاتفاق لان
النبي صلى الله عليه وسلم بعث الى الناس كافة للدعوة الى الايمان قال تع يا ايها الناس اني رسول
الله اليكم جميعا ويؤمرون ايضا بلا خلاف باحكام المعاملات لان المطلوب بها معنى دنياوي
وذلك بهم اليق وانهم آثروا الدنيا على الآخرة ولانهم ملتزمون بعقد الذمة احكامنا فيما يرجع
الى المعاملات ويؤمرون ايضا بلا خلاف باحكام العقوبات من الحدود والقصاص وغير
ذلك لانها يقام بطريق الجزاء والايذاء ليكون زاجرة عن اسبابها وهم بها اليق من المؤمنين
واعتقادا اي ويؤمرون ايضا بالاتفاق باعتقاد وجوب العبادات حتى انهم يؤاخذون
في الآخرة بترك الاعتقاد لان ذلك كفر على كفر فيعاقب عليه كما يعاقب على اصل الكفر وانما
الخلاف في وجوب اداء العبادات في الدنيا فذهب العراقيون منا الى انهم يؤمرون به وهو مذهب
الشافعي وعند عامة مشايخ ديار ماوراء النهر لا يؤمرون باداء ما يحتمل السقوط منها اي
من العبادات واليه ذهب القاضي ابو زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند
المتاخرين ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام
وانما يظهر فائدة الخلاف في انهم يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما
يعاقبون بترك الاعتقاد كذا في الميزان وهو الموافق لما في اصول الشافعية ان تكليفهم بالفروع

انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب فى حق المؤاخذة
على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المواخذة بترك الاعتقاد الوجوب وقوله ما يحتمل السقوط
منها احتراز عن الايمان فانه لا يحتمل السقوط كما سبق وهم مكلفون بادائه بالاتفاق هو الصحيح
لا ما ذهب اليه العراقيون لان الكافر ليس باهل لاداء العبادة لان اداءها لاستحقاق الثواب
وهو ليس باهل له لانه الجنة واذا لم يكن اهلا للاداء لم يكن مخاطبا به لان الخطاب بالعمل للعمل
بخلاف الايمان فانه بالاداء يصير اهلا لما وعد الله المؤمنين فيكون اهلا للاداء ومنه اى
من الخاص النهى وهو لفظ طلب به الكف اى من حيث انه كف وامتناع عن الفعل لا من
حيث انه مفهوم برأسه ملحوظ فى نفسه فلا يرد النقض بقولنا اكفف جزما خرج به الصيغ
المستعملة للكراهة فان المكروه ليس بمنهى عنه حقيقة لان موجب النهى وجوب الانتهاء لقوله
تع وما نهاكم عنه فانتهوا والامر للوجوب كما سبق والخلاف فى انه حقيقة فى التحريم فقط
او فيه وفى الكراهة اشتراكا لفظيا او معنويا كالخلاف السابق فى الامر بوضعه حال من ضمير به
اى ملتبسا ذلك اللفظ بوضعه له اى لطلب الكف خرج به اللفظ الموضوع للاخبار عن طلب
الكف استعلاء خرج به الدعاء والالتماس بصيغة النهى وهو اى النهى يوجب دوام الترك
لان معنى لا تضرب مثلا لا يصدر منك ضرب والنكرة فى سياق النفى تعم الا ان الدليل يدل على انتفاء
الدوام كقوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى قال المخالف قد انفك الدوام عنه
فى نحو نهى الحايض عن الصلوة والصوم قلنا ذلك نهى مقيد مع عمومه لاوقات الحيض
والكلام فى المطلق ويقتضى القبح لا بمعنى كونه صفة النقصان كالجهل او مخالفا للغرض
كالظلم او غير ملايم للطبع كالمرارة وبالجملة كل ما يستوجب الذم فى نظر العقول ومجارى
العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد به الشرع ام لا بالاتفاق بل بمعنى كونه اى المنهى عنه
متعلق الذم عاجلا فى الدنيا ومتعلق العقاب اجلا فى العقبى اى كون الفعل بحيث يستحق فاعله
فى حكم الله تع الذم والعقاب فان هذا هو محل الخلاف كما سبق فى الحسن وفى اختيار لفظ يقتضى
على يوجب اشارة الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فينهى الله عنه لا ان النهى يوجب
القبح كما هو رأى الاشعرى والاقوال السابقة فى الحسن جارية فى القبح ايضا فلا حاجة الى
اعادتها بعد ما عرفت فهو اى اذا كان القبح مقتضى النهى لا موجبه فالقبح اما لعينه اى عين
المنهى عنه سواء قبح جميع اجزائه او بعضها وليس المراد به انه قبيح من حيث هو هو ولما تقرر ان

ان الاضافة داخلة فى حقيقة الفعل وان حسنه وقبحه بالجهات يقع هو عليها بل المراد ان
عين الفعل الذى اضيف اليه النهى قبيح وان كان ذلك لمعنى زائد على ذاته كالكفر والظلم والعبث
فان قبحها باعتبار كفران النعمة ووضع الشئ فى غير محله وخلوه عن الفائدة وضعا اى من
جهة الوضع بان يضع الواضع اللفظ لفعل عرف قبحه بمجرد العقل قبل ورود السمع
كالكفر فان قبح كفران النعمة مركوز فى العقول او لعينه شرعا لعدم المحلية او الاهلية او نحو
ذلك كبيع الحر فان الشرع جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد ليحصل الفائدة والحر ليس
بمال وحكمه اى حكم القبيح لعينه وضعا كان او شرعا البطلان اى عدم المشروعية باصله و
وصفه بخلاف الفساد فانه عبارة عن عدم المشروعية بوصفه لا اصله كما سيأتى واما
ذلك القبح لغيره اى غير المنهى عنه حال كون ذلك الغير وصفا لازما للمنهى عنه لا يتصور انفكاكه
عنه ولا يكون من الشروط سواء صدق على الملزوم نحو صوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة
الله تع او لا كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكنه لا يصدق على البيع وليس ركنه لانه
وسيلة الى المبيع لا مقصود اصلى فجرى مجرى الات الصناعة كصوم الايام المنهية يعنى العيدين
وايام التشريق فان المعنى الموجب للقبح غير الصوم لكنه متصل به ووصف له وهو الاعراض
عن ضيافة الله تع او حال كون ذلك الغير امرا مجاورا للمنهى عنه يتصور انفكاكه عنه فى الجملة
سواء صدق عليه نحو البيع وقت النداء اشتغال عن السعى الواجب او لا كقطع الطريق لا
يصدق على السفر كالبيع وقت النداء فان النهى فيه لاجل الاخلال بالسعى الى الجمعة الواجب
والاخلال بالسعى مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه الا يرى ان البيع قد يوجد بدون الاخلال
بان يتبايعا فى الطريق ذاهبين وبالعكس والنهى المطلق عن القرينة الدالة على القبح لعينه او
غيره عن الافعال الحسية وهى ما لا يكون موضوعا فى الشرع لحكم مطلوب كالسفه والعبث
واللواطة والزنا يقتضى الاول يعنى القبح لعينه لوجود المقتضى وهو النهى الكامل لاطلاقه وانتفاء
المانع وهو القرينة او كون الفعل شرعيا كالظلم فان قبحه مركوز فى العقول ورد الشرع او لا او
النهى عن الافعال الحسية المقارن بالقرينة الصارفة عن الظاهر يقتضى الثانى يعنى القبح لغيره
لوجود المانع ففى الوصف يعنى فى صورة كون ذلك الغير هو الوصف يكون المنهى عنه كالاول يعنى
القبيح لعينه فى ان كلا منهما باطل الا ان الاول قبيح لعينه وهذا لغيره كالزنا فانه فعل حسى
وقبيح لغيره وهو تضييع النسب واسراف الماء لا المجاور عطف على الوصف اى لا يكون المنهى عنه

في صورة كون الغير هو المجاور كالاول حتى يكون قبيحا لعينه حكما ولا يترتب عليه حكم شرعي كوطي الحائض
فان الدليل دل على ان النهي عن قربانها للمجاور وهو الاذى ولذا يثبت به الحل للزوج الاول و
النسب وتكميل المهر واحصان الرجم ولا يبطل به احصان القذف والنهي المطلق عن الافعال الشرعية
وهي ما يكون موضوعا في الشرع لحكم مطلوب كالصلوة والبيع يقتضي اول الثاني يعني قبيحا لغيره
وضعا فيصح المنهي عنه ح باصله وان فسد بوصفه لان كون الفعل شرعيا يمنع جريان النهي على
اصله كما سياتي تحقيقه ان شاء الله تع قال الشافعي النهي المطلق عن الافعال الشرعية يقتضي
الاول يعني القبح لعينه فيبطل المنهي عنه ح لاقتضاء الكمال اي كمال النهي فان المطلق منصرف الى
الكامل الكمال اي كمال القبح وهو الذي لعينه كما في الامر اي كالاقتضاء الكامل في الامر فان مطلقه ايضا
يقتضي الحسن الكامل كما سبق ولتضاد بين المشروعية والمعصية فلا يجوز ان يكون المنهي عنه
مشروعا قلنا في الجواب عن الدليل الاول كمال المقتضي يعني القبح ههنا اي في النهي يبطل المقتضي و
هو النهي حيث لا يبقى النهي على حاله بل يكون نسخا بخلافه اي بخلاف كمال المقتضي ثمه اي في الامر
حيث لا يبطله كمال الحسن بل يحققه ويقرره لان المنهي عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث
لو اقدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب وبين ان يكف عنه
فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى
بيت المقدس وحل الاخوات وكون النهي طريقا الى النسخ في بعض الصور لا يضر لانه مجاز عن النفي
ثم والعبرة بالمعاني لا الصور واعترض بان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي ولا نم
احتياجه الى امكان المعنى الشرعي وجوابه ان كل فعل نهي عنه فانما يعتبر امكانه بالنظر الى ما
ينسب اليه من الحس والعقل والشرع مثلا اذا نهي الانسان عن الطيران فانما يعد لغو الامتناع
صدوره عنه حسا وكذا اذا نهي عن احاطة العقل للامور الغير المتناهية المفصلة فانما يعد
لغو الامتناعه عقلا فظهر ان الفعل الشرعي اذا نهي عنه فان كان ممتنعا شرعا يعد عبثا
فوجب ان يكون متصور الوجود شرعا حتى لا يعد عبثا ولقائل ان يقول ان اريد بوجوب التصور
وجوبه قبل النهي فمسلم لكنه لا يفيد لجواز ان يمتنع بعده ولا يعد عبثا نظرا الى الامكان السابق
وان اريد وجوبه بعده فممنوع لا بد من الدليل عليه ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بوجوب
التصور وجوبه وقت الانتهاء عن الفعل وهو المستقبل كما ان المعتبر في الامر وجوب تصور
الامتثال في المستقبل هكذا يجب ان يفهم هذا المقام وقلنا في الجواب عن الدليل الثاني جهة

جهة المشروعية والمعصية مختلفة اذ المشروعية بالنظر الى الاصل والمعصية بالنظر الى
الوصف والمشروعات يحتمل هذا المعنى كالاحرام والطلاق الفاسدين والصلوة في المغصوبة
والبيع وقت النداء والحلف على معصية فاذا اختلف جهتاهما فلا تضاد بينهما لانه
يقتضي اتحاد الجهة والنهي عن الافعال الشرعية المقارن بالقرينة الصارفة عن الظاهر
يقتضي ما يفيده القرينة ففصل المفاد بقوله ففيما اي فيقتضي النهي في صورة يدل فيها
القرينة على ان القبح لعينه اي لعين المنهي عنه البطلان منصوب على انه مفعول يقتضي المحذوف
كبيع المضامين وهي ما في اصلاب الاباء وبيع الملاقيح وهي ما في ارحام الامهات فان الشرع
جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد ليحصل الفائدة والماء في الصلب او الرحم لا مالية
فيه فصار بيعها عبثا لحلوله في غير محله كضرب الميت وخطاب الجماد ويقتضي النهي في
صورة يدل فيها القرينة على ان القبح لغيره اي غير المنهي عنه الكراهة منصوب ايضا على المفعولية
في المجاور اي فيما اذا كان ذلك الغير مجاورا للمنهي عنه لا وصفا لازما له كالصلوة في الارض
المغصوبة فان الدليل قد دل على ان النهي عنها للمجاور وهو الشغل بالمكان المغصوب فيكون مكروهة
واعترض بانه ينبغي ان لا تصح كما قال احمد والامامية والزيدية وبعض المتكلمين لان الصلوة
يشتمل على حركات وسكنات والحركة شغل حيز بعد ما كان في حيز اخر والسكون شغل
حيز واحد في زمانين فشغل الحيز جزء ماهيتهما وهما جزء الصلوة وجزء الجزء جزء وشغل
الحيز في هذه الصلوة منهي عنه لانه كون في الارض المغصوبة وهو منهي عنه فكان جزء هذه
الصلوة منهيا عنه فاستحال ان يكون مامورا به فلم تكن هذه الصلوة مامورا بها اذ الامر
بالكل التركيبي امر بالجزء واجيب بان المعتبر في جزئية الصلوة شغل ما ولا فساد فيه والا
لفسد كل صلوة بل الفساد في تعينه الحاصل من تعين متعلقه وهو المكان المغصوب وفساده
ايضا لا من حيث تعينه المكاني بل من حيث اتصافه بالتعدي وذا مما ينفك عن ذلك الشغل
المعين بتعين مكانه بان يلحقه اذن مالكه او ينتقل ملكه الى المصلي او الى بيت المال و لا
يتصور مثله في الصلوة في الوقت المكروه لان نقصانه في السببية ولا في الصوم لان تعين الوقت
معتبر فيه بالوجهين ويقتضي النهي في الصور المذكورة الفساد في الوصف اي فيما اذا كان ذلك
الغير وصفا لازما له غير شرط لا البطلان خلافا له اي للشافعي وهو بناء على الخلاف
الاول فان الاصل في المنهي عنه عنده لما كان البطلان جرى على اصله الا عند الضرورة وهي

مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح المجاور كالبيع وقت النداء واما اذا دل على انه
لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة فى عدم جريانه على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب
بطلان الاصل بخلاف المجاور لانه ليس بلازم واما عندنا فلان الاصل فى المنهى عنه اذا كان
شرعيا ان يصح باصله فيجرى عليه الا عند الضرورة وهى مقتصرة على ما اذا دل الدليل على
القبح لعينه او جزئه واما اذا دل الدليل على انه لقبح الوصف اللازم غير الشرط فلا ضرورة
فى البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية فى صحة الشئ وترجيح الصحة بصحة الاجزاء
والشروط اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجى واذا لم يكن ههنا ضرورة يجرى المنهى عنه
على اصله وهو ان يكون صحيحا باصله فقلنا بناء على الاصل المقرر وهو ان النهى عن الفعل
الشرعى سواء كان مطلقا او مقارنا بقرينة تدل على ان القبح للوصف يقتضى الفساد لا البطلان
يفسد الربوا فانه فضل خال عن العوض المشروط فى عقد المعاوضة فلما كان مشروطا فى العقد
كان لازما له ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا بمثله فان المبادلة بين
الزائد والناقص عدول عن قضية العدل فلم يوجد المبادلة فى الزائد لكن الزائد هو فرع
المزيد عليه فكان كالوصف ويقال ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم يوجد
المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة ويفسد البيع بالخمر
فانه مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة
فيجرى مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة
التامة لم توجد لعدم المال المتقوم فى احد الجانبين ويفسد البيع بالشرط كالربوا فان الشرط
امر زائد على اصل البيع ويفسد صوم الايام المنهية فان الصوم فيها ترك للمفطرات الثلث
والاجابة فمن حيث الاضافة الى المفطرات يكون عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة
الى الاجابة يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والضد الاصلى للصوم هو الاول لا
الثانى لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد التى هى الاكل و
الشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك
الاجابة بمنزلة الوصف وترك المفطرات بمنزلة الاصل فبقى الصوم فى هذه الايام مشروعا
باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا واذا فسد فلا يلزم بالشروع لان الشروع
فيه شروع فى المعصية وفى الزامه تقرير للمعصية ولا يصح للقضاء ايضا اى لاسقاط ما

ما ثبت فى الذمة لان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا كما سبق ولما ورد ان الصوم فى تلك
الايام لما كان فاسدا وجب ان لا يلزم بالنذر ايضا اجاب بقوله وصحة النذر به اى بالصوم
فيها لانفصال المعصية عنه اى عن الصوم فانه فى نفسه طاعة وانما المعصية فى الاعراض
عن ضيافة الله تع وهى فى فعل الصوم لا فى ذكر اسمه وايجابه عن نفسه او نقول ان للصوم
جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح
بذكر المنهى عنه فقال لله على صوم يوم النحر لم يصح نذره فى ظاهر الرواية بخلاف ما لو قال غدا
وكان الغد يوم النحر والصلوة فى الاوقات المنهية ناقصة ايضا لكنها دونه اى ادنى مرتبة
فى النقصان من الصيام فى تلك الايام لان تلبس الصوم باليوم لكونه معيارا له وجودا مذكورا
فى حده تعقلا اكثر من تلبس الصلوة بالوقت لكونه ظرفا لها فقط فتاثير نقصان اليوم
فى الصوم اشد من تاثير نقصان الوقت فى الصلوة ولذا فسد الصوم لا الصلوة واذا لم تفسد
فتضمن بالشروع فى تلك الاوقات نظرا الى جهة دنوها من الصوم فى النقصان وانما قال فتضمن
ولم يقل فتلزم اشارة الى ان الاولى بعد الشروع ان يقطعها ويقضيها فى الوقت المباح ولكن
الصلوة فى تلك الاوقات لا تصلح له اى للقضاء نظرا الى جهة نقصانها فى نفسها والصلوة
فى تلك الاوقات وان كانت دون الصوم المذكور لكنها فوقها اى الصلوة الكائنة فى الارض
المغصوبة فى النقصان لان النقصان الناشئ من المكان يمكن زواله بخلاف النقصان الناشئ من الزمان
واذا كان الصلوة فى المغصوبة ادنى من الاوقات المنهية فتضمن تلك الصلوة به بالشروع
فى المغصوبة وتصلح ايضا له اى للقضاء لان النقصان انما يمنع القضاء اذا كان راجعا الى نفس
المامور به اصلا او وصفا واما ما لم يدخل تحت الامر ففواته لا يمنع لانه لا يخل بالمامور به ثم
الوقت فى الصلوة داخل فى الامر بالدلائل القطعية فنقصانه يمنع القضاء بخلاف المكان فيها
فانه لم يدخل تحت الامر فلا ينقص المامور به بنقصانه فنقصانه لا يمنع القضاء فظهر ان معنى
قولهم ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا لا يؤدى بنقصان راجع الى نفس المامور به اصلا او وصفا
تذنيب شبه تعقيب مباحث الامر والنهى بالبحث عن ان كلا منهما هل له حكم فى الضد ام لا
بالتذنيب وهو جعل الشئ ذنابة لشئ اخر لكونه تتميما لها ومتعلقا بها وان اورده القوم
بطرق اخرى واعلم انهم اختلفوا فى ان كلا من الامر بالشئ والنهى عنه هل لهما حكم فى ضده
اولا والحق الذى ذهب اليه اصحابنا ثبوت الاستلزام من الطرفين فى الجملة ولذا قال الامر

بالشئ يستلزم تحريم ضده اى ضد ذلك الشئ ان فوت ذلك الضد المقصود به اى بالامر سواء
كان له ضد واحد يفوته كالسكون للحركة او اضداد يفوته كل منها كالنفاق واليهودية
والنصرانية للايمان المامور به وسواء قصد بالامر تحريم ضد المامور به كما فى قوله تع فاعتزلوا
النساء فى المحيض اولا كالافطار للكف الدايم المستفاد من قوله تع ثم اتموا الصيام الى الليل والا
اى وان لم يفوته فالكراهة اى اللازم هو الكراهة دون الحرمة لان الضرورة تندفع بها كالامر
بالقيام فى قوله عليه السلام ثم ارفع رأسك حتى تستوى قايما فانه لا يستلزم تحريم القعود
لانه لا يفوت القيام المامور به لجواز العود اليه لعدم تعين الزمان حتى لو كان القيام مامورا
به فى زمان بعينه حرم القعود فيه فيكره الصلوة لو قعد فقام ولم تفسد والنهى عنه اى عن
الشئ يستلزم وجوب ضده اى ضد ذلك الشئ ان فوت عدمه اى عدم ذلك الضد
المقصود به اى بالنهى وهو ترك المنهى كالنهى عن عزم عقدة النكاح يقتضى وجوب الكف عن
التزوج لان عدم الكف عن التزوج يفوت ترك العزم والا اى وان لم يفوت عدم ذلك الضد
المقصود بالنهى فيحتمل ذلك الضد السنة المؤكدة فان المحرم منهى عن لبس المخيط مدة احرامه
وعدم ضده اعنى عدم لبس الرداء والازار ليس بمفوت للمقصود بالنهى اعنى ترك لبس المخيط
لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيأ من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا
ولا يستلزمها اى ذلك الضد السنة المؤكدة كما ذهب اليه صاحب التنقيح والمنار لجواز ان
يكون للضد جهة حرمة او اباحة فان الزنا مثلا منهى عنه وعدم اللواطة التى هى ضده ليس
بمفوت لترك الزنا لجواز ان لا يزنى ولا يلوط فيلزم ما يلزم وكذا عدم قربان المنكوحة
والجارية كل يوم الذى هو ضد الزنا ليس بمفوت لتركه لجواز ان لا يزنى ولا يقرب كل يوم
فيلزم ان يكون القربان كل يوم سنة مؤكدة وهو مباح ومنه اى من الخاص المطلق اختلف
فى كون المطلق والمقيد قسما من الخاص والمختار انهما قسمان منه كما صرح به صاحب
التنقيح وغيره من المحققين وهو الشايع فى جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة
لحصص كثيرة فخرج به اقسام المعارف بلا شمول اى ملتبسا بانتفاء ما يدل على الشمول
والاحاطة فخرج به العام ولا تعيين اى ملتبسا ايضا بانتفاء ما يدل على التعيين
والتخصيص ببعض المراد فخرج به المقيد ومنه المقيد وهو الخارج عن الشيوع بالمعنى
المذكور بوجه ما كرقبة مؤمنة اخرجت عن شيوع الرقبة بالمؤمنة وغيرها وان كانت

وان كانت شايعة فى الرقبات المؤمنات وحكمهما اى المطلق والمقيد ان يجريا على حالهما
اى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده اعلم انهما اذا وردا فى بيان الحكم فاما ان يختلف
الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجبا لتقييد الاخر اجرى المطلق على
اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا
لتقييد الاخر بالذات نحو اعتق رقبة لا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عنى
رقبة ولا تملكنى رقبة كافرة فان نفى تمليك الكافرة يستلزم نفى اعتاقها عنه وهذا
يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد وهذا معنى قوله
ولا يحمل الاول يعنى المطلق على الثانى يعنى المقيد عند اختلاف الحكم الا فى صورة الاستلزام
وان اتحد فاما ان يختلف الحادثة او تتحد فان اختلف ككفارة اليمين والقتل فلا حمل
خلافا للشافعى وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد فى السبب ونحوه او فى الحكم
فان كان الاول فلا حمل خلافا له كوجوب الصاع فى صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا
فى احد الحديثين ومقيدا بالاسلام فى الاخر وان كان الثانى يحمل المطلق على المقيد
بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقرآءة ابن مسعود ثلثة ايام متتابعات
لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقته المامور به
والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفته المامور به وهذا معنى قوله ولا يحمل الاول على
الثانى عند اتحاده اى الحكم الا اذا اتحدت الحادثة وكانا اى الاطلاق والتقييد فى الحكم
دون السبب وانما لم يقيد الحكم بكونه مثبتا لان النكرة فى سياق النفى عام لا مطلق والموقفة
ليست بمطلق الشافعى يحمل المطلق على المقيد فى اتحاده اى فى صورة اتحاد الحكم مطلقا
اى سواء اختلف الحادثة او لا وسواء كانا فى السبب او فى الحكم فان الناطق بالقيد الذى
هو المقيد اولى من الساكت عن القيد الذى هو المطلق قلنا فى جوابه ذلك اى الترجيح
بالناطقية عند التعارض ولا تعارض الا فى اتحاد الحكم والحادثة مع كونهما فى الحكم دون
السبب لامكان العمل بهما فى غيره للقطع بان الشارع مثلا لو قال اوجبت فى كفارة القتل
اعتاق رقبة مؤمنة وفى كفارة اليمين اعتاق رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان
متعارضين ثم لما فرغ عن مباحث الخاص شرع فى العام فقال واما العام فلفظ لم توضع
عن المعنى لان الصحيح ان العموم من عوارض اللفظ وان ذهب بعض مشايخنا الى ان المعنى

ايضا يتصف به باعتبار وجوده فى محال مختلفة كمعنى المطر والخصب يوصف بالعموم حقيقة
اذا شمل الامكنة والبلاد يستغرق مسميات خرج به العلم واسم الجنس والتثنية والجمع
المنكر غير محصورة اى لم يوجد فى اللفظ ما يدل على الحصر فلا يخرج نحو السموات ويخرج
اسماء العدد والجمع المعهود وحكمه ايجاب الحكم فيما يتناوله اختلف فى حكم العام من
حيث هو عام فعند الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم او خصوص وعند الثلجى
والجبائى الجزم بالخصوص كالواحد فى الجنس والثلثة فى الجمع والتوقف فيما فوق ذلك
وعند جمهور العلماء اثبات الحكم فى جميع ما يتناوله ظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو
مذهب الشافعى والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح
تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس ابتداء وقطعا عند مشايخ العراق وعامة المتاخرين
لاحتجاج اهل اللسان بالعمومات فى احكام قطعية كقول ابن مسعود رضى الله عنه ان الحامل المتوفى
عنها زوجها تعتد بوضع الحمل لا بابعد الاجلين لان سورة النساء القصرى نزلت بعد الطولى
فنسخت بعمومها خصوص الاولى وان كان من وجه وقول عثمان رضى الله عنه فى تحريم الاختين
وطئا بملك اليمين احلتهما اية وحرمتهما اية والحرم راجح ونقل ابى بكر رضى الله عنه قوله
عليه السلام الائمة من قريش وقوله نحن معاشر الانبياء لا نورث وامثال ذلك اكثر من ان يحصى
لا يقال فهم ذلك بالقرائن لان فتح ذلك الباب يؤدى الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز
ان يفهم بالقرائن فان الناقلين لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال
فلا يخص تفريع على كون العام من حيث هو عام قطعيا اى اذا كان العام قطعيا لا يخص بالظنى
سواء كان قياسا او خبر واحد لان المخصص عندنا مغير لحكم العام ومغير القطعى لا يكون
ظنيا ولهذا شرطنا اتصاله بالعام هذا اذا لم يخصص ابتداء بالقطعى واما اذا خصص به
فيجوز بالظنى ولا يجب اتصاله به وسيجئ تمام تحقيقه ان شاء الله تع قال الشافعى التخصيص يعنى
قصر العام على بعض متناولاته سواء كان بكلام مستقل ولا محتمل لانه شايع فى العام بمعنى انه
لا يخلو عن التخصيص الا قليلا بمعونة القراين كقوله تع ان الله بكل شئ عليم حتى صار قولنا
ما من عام الا وقد خص منه البعض بمنزلة المثل فالعام العارى عن المخصص ظاهرا يحتمل ان
يكون مقصورا على البعض بناء على شيوع ذلك التخصيص وهو اى الاحتمال ينافى القطع الذى
ادعيتموه فيخص العام لكونه ظنيا به اى بالظنى ابتداء لان التخصيص عنده تفسير لا تغيير كما سيأتى

سيأتى ولهذا جوز تراخيه مطلقا قلنا فى جوابه احتمال العام للتخصيص احتمال غير ناش عن
الدليل اى ليس بمستند اليه فلا ينافى القطع بالمعنى المراد ههنا فان كثرة التخصيص بالمعنى المذكور
لا يصلح ان يكون دليلا على اقتصار الحكم على بعض المسميات فى عام لم يقارنه مخصص فاذا اختلفا
تفريع على ايجاب الحكم قطعا عندنا وظنا عند الشافعى اى اذا افاد الخاص حكما مخالفا لحكم
العام تعارضا اى يثبت بينهما حكم المعارضة عندنا لكونهما قطعيين خلافا للشافعى
لان العام الظنى لا يعارض الخاص القطعى كما سبق فان علم التاريخ يخصصه اى الخاص العام ان
قارنه فى النزول ان كانا من الكتاب او الورود ان كانا من الحديث وينسخه اى الخاص العام
فى قدر ما تناوله ان تراخى الخاص سواء كان بينهما عموم وخصوص مطلق او من وجه الاول
نحو قوله تع احل الله البيع وحرم الربوا الاية والثانى قوله تع والذين يتوفون منكم الاية وقوله
تع واولات الاحمال اجلهن الاية على رأى ابن مسعود رضى الله عنه فان قوله واولات الاحمال
متراخ عن قوله والذين يتوفون منكم فيكون ناسخا له فى حق الحامل المتوفى عنها زوجها وفائدة
كونه ناسخا لا مخصصا ان العام ح يكون قطعيا فى الباقى لا كالعام المخصوص منه البعض فانه
ظنى فى الباقى كما سيأتى وانما اشترط فى التخصيص المقارنة وفى النسخ التراخى لان عمل المخصص
بطريق التغيير والرفع والمغير الرافع يجب ان يكون مقارنا وعمل الناسخ بطريق التبديل
والرفع والمبدل الرافع يجب ان يكون متراخيا توضيحه ان التخصيص بيان ان الافراد التى تناولها
العام ظاهرا غير داخل فى الحكم فوجب اتصال المخصص اذ لو تراخى لدخل تلك الافراد فى الحكم فلا
معنى بعده لبيان عدم دخولها فى الحكم والنسخ بيان ان الافراد الداخلة فى الحكم ايضا الى الان
خرجت عنه من بعد فوجب التراخى لتدخل فى الحكم ثم تخرج فان قيل يلزم من هذا ان لا يجوز
تخصيص كل من القياس وخبر الواحد للعام المخصوص من الكتاب للقطع بتراخيه عنه وسيجئ
جوازه قلنا لم يشترط الاتصال فى مطلق المخصص بل فى المخصص المغير وهو ليس الا المخصص الاول
فان المفهوم من كلام المشايخ ان ما بعده تفسير لا تغيير قال الامام شمس الائمة السرخسى ثم
اختلف العلماء فى جواز تاخير دليل الخصوص فى العموم فقال علماؤنا دليل الخصوص اذا اقترن
بالعموم يكون بيانا واذا تاخر لم يكن بيانا بل يكون نسخا وقال الشافعى يكون بيانا سواء كان
متصلا بالعموم او منفصلا عنه وانما يبتنى هذا الخلاف على الاصل الذى قلنا ان مطلق العام
عندنا يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا كالخاص وعند الشافعى يوجب الحكم على احتمال الخصوص

بمنزلة العام الذي ثبت خصوصه بالدليل فيكون دليل الخصوص على مذهبه فيهما بيان
التفسير لا بيان التغيير فيصح موصولا ومفصولا وعندنا لما كان العام المطلق موجبا الحكم قطعا
فدليل الخصوص فيه يكون مغيرا لهذا الحكم من القطع الى الاحتمال فان العام الذي دخله خصوص
لا يكون حكمه عندنا مثل حكم العام الذي لم يدخله خصوص وينسخ الخاص به اي بالعام ان
تقدم الخاص على العام هذا كله ان علم التاريخ وان جهل حمل على المقارنة اي مقارنة العام
للخاص لا تراخي احدهما عن الاخر لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح فيثبت بينهما حكم المعارضة
في متناولهما قال الشافعي يخص العام به اي بالخاص مطلقا اي سواء تقدم او تاخر
او جهل التاريخ لقطعية الخاص دونه ويرده اتفاق اهل العرف على اندراج زيد في قول المولى
لعبده لا تضرب احدا بعد قوله اضرب زيدا واذا خص العام بكلام احتراز عن العقل
نحو خالق كل شيء فان مجرد العقل يخصص ذاته تع منه ومنه تخصيص الصبي والمجنون
من خطابات الشرع وعن الحس نحو واوتيت من كل شيء فان قيل المدرك بالحس هو ان له
كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير قلنا معنى تخصيص الحس تخصيص
العقل بواسطة الحس واستعانته فلا اشكال وعن العادة نحو لا تاكل رأسا فيقع على المتعارف
وعن تفاوت بعض الافراد اما بالنقصان نحو كل مملوك لي كذا حيث لا يقع على المكاتب او
بالزيادة كالفاكهة حيث لا يقع على العنب فان كلا منها وان سميناه مخصصا لكنه لا
يجعل العام ظنيا في الباقي مطلقا بل ان اقتضى خروج بعض معلوم يكون العام في الباقي
قطعيا وان اقتضى خروج بعض مجهول يكون فيه ظنيا فان قيل جعل كل منها مخصصا بلا
تفرقة بين التراخي وغيره ينافي قولهم ان التراخي نسخ لا تخصيص قلنا لا يتصور التراخي
فيما سوى العرف حتى يحتاج الى التقييد بالاتصال وقد ترك التقييد للاعتماد على ما سبق
من اشتراط الاتصال في التخصيص مستقل احتراز عن الاستثناء والشرط والغاية وبدل
البعض فان شيئا منها مع انه لا يسمى عندنا مخصصا لا يجعل العام دليلا ظنيا بل المخرج
ان كان معلوما فالعام دليل بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة
لانه اما جهالة المخرج او احتماله التعليل وغير المستقل لا يحتمله وان كان مجهولا كما اذا قال
عبيده احرار الا بعضا اورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح للحجية الا ان يتبين المراد موصول
احتراز عن النسخ فانه ايضا مع انه لا يسمى تخصيصا عندنا لا يجعل العام ظنيا في الباقي

في الباقي لان المخرج به ان كان مجهولا يسقط بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام فيبقى كما
كان وان كان معلوما يتناول الباقي قطعا لانه لا يحتمل التعليل حتى لا يعلم قدر المخرج لاستلزامه
كون القياس ناسخا كما سياتي يكون ذلك العام المخصوص منه البعض دليلا ظنيا فيخص
تفريع على كونه ظنيا بالظني من القياس وخبر الواحد لان الظني يفسر الظني وقد سبق ان هذا
التخصيص تفسير وقد علل كونه ظنيا فيما اذا كان متناوله مجهولا بقوله لشبه الاستثناء
والنسخ في المجهول يعني ان المخصص يشبه الاستثناء بحكمه لانه الدفع وبيان عدم الدخول
تحت حكم العام لا رفع حكم العام عن البعض بعد ثبوته ويشبه النسخ بصيغته لاستقلاله
وافادته بنفسه فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل في المتردد بين الشبهين ان يعتبر
بهما ويوفي حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان متناوله مجهولا
عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ
المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة في العام وسقوط الاحتجاج به كما في
الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل
يتمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وعلل كونه ظنيا
فيما اذا كان متناوله معلوما بقوله وصحة التعليل في المعلوم يعني ان المخصص ان كان متناوله
معلوما عند السامع يصح تعليله فاذا لم يدرك علته فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل
في النصوص واذا ادركت فاحتمال الغير قائم لما في العلل من التزاحم وبعد ما تعينت لا يدرى
انها في اي قدر من الافراد توجد وكل هذا يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت انه ثابت بيقين
والشك لا يوجب زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينا وانما عدل عن تقرير القوم
حيث قالوا وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص
المستقلة فيوجب جهالة في الباقي اذ لا يدرى كمية الخارج فينبغي ان لا يبقى العام حجة
ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء فيجب ان يبقى العام
على حاله فوقع الشك وهو لا يبطل اصل الحجية بل وصفها وهو القطع لما يرد عليه انكم قائلون
بصحة تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بالتخصيص ولا ينفعكم شبه الاستثناء لانه لا
يمنع عندكم التعليل وقيل يبقى العام بعد التخصيص قطعيا سواء كان المخصوص معلوما
او مجهولا اعتبارا بالناسخ فانه لما اشبه الناسخ بصيغته اعتبر حاله فان الناسخ ان كان

مجهولا يسقط بنفسه وان كان معلوما لا يصح تعليله لاستلزامه كون القياس ناسخا فعلى التقديرين
يكون العام فى الباقى قطعيا والتخصيص مثله فيكون حكمه ايضا كذلك وقيل لا يبقى حجة
معلوما كان المخصوص او مجهولا كالاستثناء المجهول اما اذا كان مجهولا فظ واما اذا كان
معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل ولا يدرى كم خرج بالتعليل فيبقى الباقى
مجهولا وقيل بالقطعية ان علم المخصوص كالاستثناء المعلوم فان كلا منهما البيان انه لم
يدخل فى الحكم فلا يقبل التعليل اذ الاستثناء لعدم استقلاله لا يقبله والمستثنى منه حجة
قطعية فى الباقى فكذا ما فى حكمه والرابع وان لم يعلم المخصوص فبعدم الحجية كالاستثناء
المجهول والحاصل ان القائل الاول اعتبر شبه النسخ فقط والثانى شبه الاستثناء المجهول
فقط والثالث شبه الاستثناء المعلوم فى المعلوم والمجهول فى المجهول ونحن اعتبرنا شبه
الاستثناء والنسخ فى المجهول وصحة التعليل فى المعلوم وهو اى العام فى الباقى بعد الاخراج
بعض الافراد لم يقل بعد التخصيص ليشمل غير المستقل والنسخ ايضا حقيقة مطلقا لانه
حقيقة من حيث التناول للباقى مجاز من حيث الاقتصار على ذلك الباقى وعدم تناوله للافراد
المخصوصة كما تناوله اولا اعلم انهم اختلفوا فى العام المخرج عنه بعض الافراد انه حقيقة
فى الباقى ام مجاز والثمرة صحة الاستدلال بعمومه فقيل مبنى على اشتراط الاستغراق او الاكتفاء
على انتظام جمع من المسميات والصحيح انه خلاف مبتداء اذ اكثر مشترطى الاستغراق ايضا على انه
حقيقة وهو المختار عند شمس الائمة حيث قال دعوى انه يصير مجازا كلام لا معنى له فان
الحقيقة ما يكون مستعملا فى موضوعه والمجاز ما يكون معدولا به عن موضوعه واذا كان
صيغة العموم تتناول الثلثة حقيقة كما يتناول المائة والالف واكثر من ذلك فاذا خص
البعض من هذه الصيغة كيف يكون مجازا فيما وراءه وهو حقيقة فيه ثم قال فان قيل
البعض غير الكل من هذه الصيغة واذا كان حقيقة هذه الصيغة للكل فاذا اريد به البعض
كان مجازا قلنا ما وراء المخصوص يتناوله موجب الكلام على انه كل لا انه بعض بمنزلة الاستثنا
فان الكلام يصير عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض وانما ما اختاره صاحب التنقيح
من انه حقيقة من حيث التناول مجاز من حيث الاقتصار لان اللفظ الواحد بالنسبة الى
المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين فضعيف لان ذلك انما هو باعتبار
وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة

حقيقة فيه او غيره فيكون مجازا الفاظ العموم اعلم ان الفاظ العموم قسمان الاول العام
بصيغته ومعناه وهو مجموع اللفظ ومستغرق المعنى سواء كان له واحد من لفظه كالرجال
او لا كالنساء والثانى العام بمعناه فقط وهو مفرد اللفظ ومستغرق المعنى ولا يتصور ان
يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد المعنى وهذا القسم اما ان يتناول المجموع
لا كل واحد بان يتعلق الحكم بمجموع الاحاد لا بكل واحد على الانفراد وحيث يثبت الحكم لها
انما يثبت لدخولها فى المجموع كالرهط والقوم والجن والانس والجميع او يتناول لكل واحد
اما على سبيل الشمول بان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه
مثل من دخل هذا الحصن فله درهم واما على سبيل البدل بان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط
الانفراد وعدم التعلق بواحد اخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا هذا ما اختاره
صاحب التنقيح وذهب شمس الائمة وفخر الاسلام الى ان ما لحقه اولا يكون خاصا وهو المختار
ههنا كما سياتى ان شاء الله تع الجمع المعرف باللام او الاضافة فان الاضافة ايضا تفيد
العموم حيث لا عهد خارجيا فانه المفهوم من الاطلاق لا العهد الذهنى ولا الاعم اعلم ان
الاصل اى الراجح عند علماء الاصول هو العهد الخارجى لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم
الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد
الذهنى موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد
فى الخارج خصوصا فى الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث
هى هى وقد تمسك ابو بكر رضى الله عنه حين اختلف بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
فى الخلافة وقال الانصار منا امير ومنكم امير بقوله عليه السلام الائمة من قريش ولم ينكره
احد فحل محل الاجماع وايضا اتفقوا على صحة الاستثناء منه وهو دليل العموم واورد ان المستثنى منه
قد يكون اسم عدد نحو عندى عشرة الا واحدا او اسم علم نحو كسوت زيدا الا راسه او مشارا
اليه نحو صمت هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل
العموم واجيب ولا بان المستثنى منه فى مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة
عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة اى جميع اجزاء العشرة واعضاء
زيد وايام هذا الشهر واحاد هذا الجمع وثانيا بان المراد بقولنا وهو دليل العموم ان الاستثنا
من متعدد غير محصور دليل العموم فان المنع عن الدخول يقتضى الدخول لولا المنع فلا بد فى الصد

من الشمول واذ ليس فيه حصر ليكون شموله كشمول العشرة للواحد ونحو ذلك وجب استغراقه
ليتناول المستثنى وغيره فيصح الاخراج وثالثا بان المراد بالاستثناء الذى هو دليل العموم استثنا
ما هو من افراد مدلول اللفظ نفسه او اصله لا ما هو من اجزائه كما فى الصور المذكورة فاندفع
ما قيل ان المستثنى فى مثل جاءنى الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا احاد
وما فى معناه اى معنى الجمع المعرف وهو الذى يتعلق الحكم بمجموع احاده لا بكل واحد على سبيل
الانفراد وحيث يثبت للاحاد انما يثبت لانه داخل فى المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من
الرجال ليس فيهم امراءة والقوم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع
ويوحد الضمير العايد اليه لكنه متناول لجميع الاحاد لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى
لو قال الرهط او القوم الذى يدخل هذا الحصن فله كذا فدخل جماعة كان النفل لمجموعهم لا
لكل واحد ولو دخل واحد لم يستحق شيئا واما صحة استثناء الواحد منه على الاتصال
اذا قيل جاءنى القوم الا زيدا فمن جهة ان مجئ المجموع لا يتصور بدون مجئ كل واحد حتى لو كان
الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو هو من غير ان يثبت حكم لكل واحد لم يصح الاستثناء مثل
يطيق رفع هذا الحجر قوم الا زيدا وهذا كما يصح عندى عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج
الا واحدا او يخصص كل واحد من الجمع وما فى معناه الى الثلثة اختلفوا فى منتهى التخصيص
فى الجمع فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلثة وقيل الى اثنين
وقيل الى واحد وقد صرح شمس الائمة ان هذا هو الاصل عندنا كما فى الاستثناء واختار
الامام فخر الاسلام ومن تبعه من المحققين ان مذهب اصحابنا هو ان العام ان كان جمعا
او ما فى معناه يجوز تخصيصه الى الثلثة لانها ادناه فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ
عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وانما قلنا ان ادنى الجمع هو الثلثة لان ما فوق الاثنين
هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفى الجمع عن الاثنين مثل ما فى الدار رجال
بل رجلان وايضا يصح رجال ثلثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وايضا يصح جاءنى زيد و
عمرو العالمان ولا يصح العالمون وذهب بعض اصحاب الشافعى الى انه اثنان وتمسكوا
بوجوه الاول قوله تع فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام الى
السدس كالثلثة والاربعة وكذا كل جمع فى المواريث والوصايا الثانى قوله تع فقد
صغت قلوبكما اى قلباكما اذ ما جعل الله لرجل من قلبين الثالث قوله عليه السلام الاثنان

أسم

الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوى فكيف من النبى والجواب عن الاول انه
لا نزاع فى ان اقل الجمع اثنان فى باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار
ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه يثبت بالدليل ان للاثنين
حكم الجمع وعن الثانى ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء
وعن الثالث بان النزاع ليس فى ج م ع وما يشتق منه لانه فى اللغة ضم شئ الى شئ
وهو حاصل فى الاثنين بالاتفاق وانما الخلاف فى صيغ الجمع وضمايره صرح به ابن
الحاجب وغيره ولو سلم فلما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلثة وجب تاويل الحديث وذلك
بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع فى المواريث استحقاقا وحجبا او فى الاصطفاف خلف
الامام وتقدم الامام عليهما او فى اباحة السفر بهما وارتفاع ما كان منهيا فى اول الاسلام
من مسافرة واحد واثنين بناء على غلبة الكفار او فى انعقاد صلوة الجنازة بهما او
ادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبى عليه السلام تعريف الاحكام
دون اللغات وههنا اشكال وهو ان المشايخ لم يفرقوا بين جمع القلة والكثرة حيث حكموا
على الاطلاق بان الجمع المعرف يتناول مسميات غير متناهية وان اقله ثلثة وقد فرق بينهما
اهل العربية ولا شك ان استمداد الاصول من العربية فكيف يستقيم المخالفة لما تقرر فيها
ويمكن ان يقال انهم لم ينكروا الفرق حتى يلزم المخالفة بل بنوا كلامهم على ما يستفاد
من القراين بحسب العرف والاستعمال واهل العربية ايضا معترفون به ووجه البناء
ان مطمح نظرهم البحث عن احوال الادلة من حيث يثبت بها الاحكام ولا شك ان مبنى
اكثر الاحكام العرف والاستعمال لا مجرد الاوضاع اللغوية حتى انها ربما تكون
مهجورة ملحقة بالمجاز وبهذا ينحل الاشكال الوارد فى الرهط بانه لما كان موضوعا
لما دون العشرة ينبغى ان لا يكون مستغرقا للافراد الغير المتناهية وقولهم اى قول
المشايخ محلاة باللام يعنى الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس تمسكا بوقوعه فى الكلام كقوله
لا يحل النساء من بعد وهى تشتمل الواحد فصاعدا وكقولهم فلان يركب الخيل ويلبس
الثياب البيض والمراد الجنس للقطع بان ليس القصد الى عهد واستغراق فلو حلف
لا يتزوج النساء او لا يشترى العبيد او لا يتكلم الناس يحنث بالواحد الا ان ينوى العموم
فح لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين ينعقد

لان عدم تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لايصدق قضاء لانه نوى حقيقة
لاتثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ليس على الاطلاق خبر قولهم بل كونه مجازا
عن الجنس في صور ليس فيها العهد والاستغراق لانك قد عرفت ان الاصل هو العهد
ثم الاستغراق ثم الجنس ولامساغ للخلف الا عند تعذر الاصل ولهذا قالوا في قوله
تع لاتدركه الابصار انه للاستغراق لا للجنس وان المعنى لايدركه كل بصر وهو سلب العموم
لا لايدركه شئ من الابصار ليكون عموم السلب والمفرد المعرف باللام او الاضافة وهو
عطف على الجمع المعرف حيث لاعهد فانه اصل كما سبق فاذا لم يوجد معهود يصار الى
الاستغراق الا ان تدل القرينة على انه لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او للعهد
الذهني كما في اكلت الخبز وشربت الماء وما في معناه كالجمع الذي يراد به الواحد مثل لا
اتزوج النساء حيث يحنث بالواحدة ويخص كل من المفرد وما في معناه الى الواحد لانه
ادناه اى ادنى ما يصدق عليه كل منهما والنكرة المنفية اى الواقعة في موضع ورد
فيه النفي بان ينسحب عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء الجنس او فرد مبهم
منه لايكون الا بانتفاء جميع الافراد فان قيل فح يكون عمومها عقليا لا وضعيا قلنا الوضع
اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير
الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الاحاد في المفرد
وعن المجموع في الجمع وهذا معنى الوضع النوعي لذلك فكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى
انتفاء الجنس او فرد مبهم منه لايمكن الا بانتفاء كل فرد لاينافي ذلك فان قيل قد صرحوا
بانها لم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي وهو الجنس او الفرد قلنا لا ضير لان
المستعمل فيه نفس النكرة والعموم انما استفيد من وقوعها في سياق النفي فان قيل
اذا افادت العموم بالوضع النوعي فهلا يكون مجازا فانه ايضا موضوع بالوضع النوعي
قلنا لا لان الوضع النوعي قسمان احدهما ان يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون
بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعينه له
كالحكم بان كل اسم اخره الف او ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول
ما الحق باخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات
ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام او الاضافة فهو لجميع تلك المسميات وكل نكرة وقعت في
في سياق النفي فهو لنفي جميع الافراد الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات
الشخصية باعيانها بل اكثر الحقايق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمشتقات والمركبات
وثانيهما ان يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو
عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا و
دال عليه لا بمعنى انه يفهم منه بواسطة ذلك التعيين بل بمعنى انه يفهم منه بالقرينة حتى لو
لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه منه
عند قيام القرينة بحالها فلفظ الاسود في قولنا رايت الاسود من حيث قصد به الشجعان
مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له حقيقة نحو لا
اضرب رجلا او حكما كما وقع في سياق النهي والاستفهام الانكاري والشرط المثبت فانه
وان كان خاصا بصورته مطلقا لكنه عام بمعناه ان قصد المنع نحو ان ضربت رجلا فكذا
اذ معناه لا اضرب رجلا واما ان قصد الحمل نحو ان قتلت حربيا فلك كذا فخاص والنفي بالعكس
نحو ان لم اضرب فاسقا وان لم تقتل مسلما نجوت من القصاص اعلم انه لم اعد النكرة الموصوفة
بصفة عامة من الفاظ العموم لان القائلين بعمومها لم يشترطوا في العموم الاستغراق صرح
به صاحب التلويح في مباحث الاستثناء والاعادة اى اعادة النكرة او المعرفة بالمعرفة سواء
عرفت باللام او الاضافة تقتضي الاتحاد بين مدلول الاول والثاني لان الظاهر المتبادر هو
العهد والاعادة بالنكرة تقتضي التغاير بين المدلولين لانه الاصل ولا موجب للعهد والاتحاد
فحصل اربع صور اعادة المعرفة معرفة والنكرة معرفة والنكرة نكرة والمعرفة نكرة والاصل
في الاوليين الاتحاد وفي الاخريين التغاير الا لمانع كما تغايرت المعرفتان في قوله تع وانزلنا
عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب والنكرة والمعرفة في قوله تع وهذا
كتاب انزلناه الى قوله تع انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا واتحدت النكرتان في قوله
تع وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله واتحدت المعرفة والنكرة في قوله تع انما الهكم
اله واحد ومن فانها موضوعة لذوات من يعقل وعامة لهم غير معتبر في عمومها الانفراد
كما في كل ولا الاجتماع كما في جميع قطعا ان كانت شرطية او استفهامية فان معنى من جاءني فله
درهم ان جاءني زيد وان جاءني عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار ازيد في الدار ام عمرو
الى غير ذلك فعدل في الصورتين الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر لا انكانت

ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلي

موصولة او موصوفة فانها ح لاتكون عامة قطعا اما اذا كانت موصوفة فلانها فى المعنى
نكرة واما اذا كانت موصولة فلانها قد تكون للخصوص وارادة البعض كما فى قوله تع ومنهم
من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص من المنافقين الا ان الضمير
جمع تارة نظرا الى تعددهم معنى وافرد اخرى نظرا الى اللفظ فجمع الضمير لايدل على العموم الا
عند من يكتفى فى العموم بانتظام جمع من المسميات ولذا اى ولكون من الشرطية عامة قطعا
سويا اى ابو يوسف ومحمد بين من شاء من عبيدى عتقه فهو حر ومن شئت من عبيدى
عتقه فاعتقه فى العموم حيث قالا اذا شاء العبيد فى الصورة الاولى عتقهم عتقوا
واذا شاء المخاطب فى الصورة الثانية عتق الكل عتقوا عملا بعموم من ولم يجعلا كلمه
من فى الصورة الثانية للتبعيض ولذا ايضا داعاه اى داعى ابو حنيفة رح العموم فى
الصورتين مادام امكن العموم اما فى الاولى فلانه قال يعتق كل عبد شاء واما فى الثانية
فلانه قال يعتقهم الا واحدا هو اخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى
لان من الشرطية وان كانت للعموم قطعا الا ان من موضوع للتبعيض وحقيقة فيه لما تقرر
فى موضعه فلا يكون حقيقة فى غيره دفعا للاشتراك ولا ينافى هذا قول ائمة العربية ان
اصلها ابتداء الغاية اى الدخول على مبداء المسافة لان المبداء فى الحقيقة بعض المذكور
فلا يخلو عن التبعيض ففى صورة اضافة المشية الى العام يعنى من وهى الصورة الاولى
يرجح العموم فصرفت كلمة من عن معنى التبعيض وحملت على البيان فيعتق كل من شاء بالضرورة
ففى صورة اضافة المشية الى الخاص كالمخاطب فى من شئت يعتبر الخصوص معه اى مع
العموم فيتناول بعضا عاما وذلك فى ان يتناولهم الا واحدا واما حمل قوله تع فاذن لمن
شئت منهم وقوله تع ترجى من تشاء منهن على العموم وان اضيفت الى الخاص فلقرينة
قوله تع واستغفر لهم الله وقوله تع ذلك ادنى ان تقر اعينهن فان كلا منهما ترجح العموم
وكون من للبيان ويخص اى يكون من خاصا غير معدود من الفاظ العموم اذا الحقه لفظ
اولا قال فى السير الكبير اذا قال من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل رجلان معا لم
يستحق واحد منهما شيئا لان الاول اسم لفرد سابق فاذا وصله بكلمة من وهو تصريح
بالخصوص يرجح معنى الخصوص فيه فلا يستحق النفل الا واحد دخل سابقا على الجماعة
وما كمن فى انها اذا كانت شرطية او استفهامية عام قطعا الا ان كانت موصولة او

او موصوفة وفى انها تكون خاصا اذا الحقه اولا لكنه اى ما الصفات من يعقل وذوات
غيرهم كذا فى اصول شمس الائمة وفخر الاسلام وغيرهما وفى التلويح هذا قول بعض ائمة
اللغة والاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل ففى قوله تع فاقرؤا ما تيسر من القرآن
يجب ان يقراء جميع ما تيسر عملا بالعموم كما فى قوله ان ما فى بطنك غلاما فانت حرة قلنا
بناء الامر على التيسير دل على ان المراد ما ثبت بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع
ينقلب متعسرا ويتناولان اى من وما المذكر والمؤنث وان عاد اليهما ضمير اى ضمير المذكر
لان ذلك بالنظر الى ظاهر اللفظ للاجماع فيمن دخل دارى فهو حر على عتق الجوارى الداخلات
ويستعار احدهما للاخر اما استعارة من لما فكقوله تع فمنهم من يمشى على بطنه واما العكس
فلقوله تع والسماء وما بناها والذى يعمهما اى العقلاء وغيرهم واين وحيث لتعميم
الامكنة قال الله تع اينما تكونوا يدرككم الموت وقوله تع اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم
ولهذا لو قال لامرأته انت طالق اين شئت او حيث شئت يقتصر على المجلس لانه ليس فى لفظه
ما يوجب تعميم الاوقات ومتى للاوقات اى لتعميمها ولهذا لو قال انت طالق متى شئت لم
يتوقت ذلك بالمجلس وكل لشمول الافراد اى للدلالة على شمول الحكم لافراد ما اضيف اليه
او لشمول الاجزاء قال فى مغنى اللبيب كل اسم موضوع لاستغراق المنكر نحو كل نفس ذائقة الموت
والمعرف المجموع نحو كلهم اتيه واجزاء المعرف نحو كل زيد حسن فاذا قلت اكلت كل رغيف
لزيد كانت لعموم الافراد واذا اضفت الرغيف الى زيد صارت لعموم اجزاء فرد واحد
ومن ههنا وجب فى قراءة غير ابى عمرو وابن ذكوان كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار
بترك تنوين قلب تقدير كل بعد قلب ليعم الافراد القلوب كما عم كل اجزاء القلب وهى تلى الاسماء
لا الافعال حيث يقال كل رجل ونحوه ولا يقال كل يضرب وتعمها صريحا وتعم الافعال
ضمنا اى فى ضمن تعميم الاسماء حتى لو قال كل امراة اتزوجها كذا تطلق كل امراة يتزوجها
على العموم ولو تزوج امراة مرارا تطلق فى المرة الاولى دون الثانية لانها توجب العموم فيما
دخلت عليه وهو الاسم لا الفعل وكلما بالعكس فانها تلى الافعال وتعمها صريحا والاسماء
ضمنا حتى لو قال كلما تزوجت امراة فكذا فتزوج امراة مرارا تطلق فى كل مرة وتصرف اى كلمة
كل الى الواحد فيما لا يعلم منتهاه كقوله لفلان على كل درهم يلزمه درهم قال فى الكافى من
استاجر دارا كل شهر بدرهم فالعقد صحيح فى شهر واحد فاسد فى بقية الشهور لانه لا يمكن

تصحيح العقد على جملة الشهور لجهالتها ولا على ما بين الادنى والكل لعدم اولوية بعضها
فتعين الادنى وهذا معنى قولهم ان كلمة كل اذا دخلت على ما لا يعرف منتهاه يراد به ادناه
وانما قال مما يجرى فيه النزاع كالبيع والاجارة والاقرار ونحو ذلك احترازا عن نحو ان يقال
كل امراة اتزوجها فهى كذا حيث لا يراد واحدة منهن بل يشمل الحكم كل واحدة صرح به فى الكافى
ايضا فى اوايل البيوع وتخصص اى كلمة كل اذا لحقها لفظ اول لاحتى اذا قال كل من دخل هذا الحصن
اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة على التعاقب فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده
ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق واما استحقاق
كل واحد منهم النفل الكامل فيما اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا ودخل عشرة
معا فلانه قطع النظر فى كل منهم عن الاخر فصار كل اولا بالقياس الى المتخلف الذى يقدر
دخوله بعد فتح الحصن بخلاف ما اذا قال من دخل اولا فدخل عشرة معا حيث لم يكن
لهم ولا لواحد منهم شئ كما سبق وجميع للشمول على سبيل الاجتماع دون الانفراد حتى لو قال
جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا فلهم نفل واحد لان لفظ جميع
للاحاطة على سبيل الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس ولما ورد
ههنا اشكال وهو ان جميعا لو كان للشمول على سبيل الاجتماع لكان حقيقة فيه مجازا فى المنفرد
فلا يصح جمعهما فى ارادة واحدة والحال انهم صرحوا بانهم لو دخلوا فى الصورة المذكورة فرادى
يستحق الاول اجاب عنه بقوله وهو اى لفظ جميع فى قولنا جميع من دخل هذا الحصن اولا فله
من النفل كذا ليس يجرى على حقيقته اعنى الشمول على سبيل الاجتماع حتى يلزم من استحقاق الفرد
الاول فى الدخول فرادى الجمع بين الحقيقة والمجاز للقرينة المانعة عن ذلك وهو ان الكلام
للتشجيع على الدخول اولا بل هو مستعار لمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل
عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مستعار للسابق فى الدخول واحدا كان او جماعة
فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز قيل لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا
استحقاق المنفرد كمال النفل بدلالة النص لكفى ورد بان المفهوم بدلالة ينبغى ان لا يبطل
حقيقة المنطوق وههنا يبطل الانفراد حقيقة الجمع اللفظ الوارد بعد سوال وحادثة ان لم
يكن مستقلا وهو ما لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السوال والحادثة مثل نعم فانها مقررة
لما سبق من كلام موجب ومنفى استفهاما او خبرا وبلى فانها مختصة بايجاب النفى السابق

السابق استفهاما او خبرا فعلى هذا لا يصح بلى فى جواب كان لى عليك كذا ولا يكون نعم فى جواب
اليس لى عليك كذا اقرارا الا ان المعتاد المعتبر فى احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل منهما
مقام الاخر فيكون اقرارا فى جواب الايجاب والنفى استفهاما وخبرا او كان مستقلا
لكن كان جوابا قطعا نحو سهى فسجد وزنى ماعز فرجم فان السجدة انما هى للسهو والرجم انما
هو للزنا قطعا او كان جوابا ظاهر الجواب نحو ان تغديت فكذا فى جواب تعال تغد معى ونحو
ان اغتسلت فكذا بعد ما قيل تغتسل الليلة عن الجنابة فلا تحنث فى الاول بالتغدى لا معه
ولا فى الثانى بالاغتسال لا فيها او فيها لا عنها الا عند زفر فانه عممه عملا بعموم اللفظ قلنا
خصصته دلالة الحال عرفا كما ينصرف الشراء بالدراهم الى نقد البلد وان كان الظاهر الابتداء
فابتداء لا جواب وذلك بان يشتمل على الزائد على قدر الجواب كقوله عليه السلام لما سئل عن بئر
بضاعة خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير طعمه او لونه او ريحه وقوله عليه الصلوة
والسلام حين رأى شاة ميمونة ايما اهاب دبغ فقد طهر وقوله ان تغديت اليوم فكذا فى جواب
تعال تغد معى فانه يجعل مبتداء حتى يحنث بالتغدى فى ذلك اليوم مطلقا وانما حمل على الابتداء
اعتبارا للزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء للحال المبطنة الخفية وفى حمله على الجواب الامر
بالعكس ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال وهذا معنى ما قال مشايخنا ان العبرة لعموم
اللفظ لا لخصوص السبب فان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافى
عموم اللفظ ولا يقتضى اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات
الواردة فى حوادث واسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان
العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وان قال المتكلم فيما يكون الظاهر الابتداء عنيت الجواب
صدق ديانة لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه
حكاية الفعل المثبت لا يعم لا خلاف فى ان الفعل المنفى اذا حكى يعم لانه نكرة فى سياق النفى واما الفعل
المثبت فالصحيح ان حكايته لا تعم الازمان والاقسام كصلى النبى فى الكعبة للفرض والنفل ولا جهات
وضع اللفظ كصلى بعد غيبوبة الشفق للاحمر والابيض الا عند من يقول بعموم المشترك ولا جهات
وقوع الفعل نحو كان يجمع بين الظهر والعصر لجمعهما فى وقت الاولى والثانية لانه اى الفعل نكرة
فى سياق الاثبات فلا يعم بل يقع ذلك الفعل على صفة معينة فيكون فى معنى اللفظ المشترك
فيتامل فى وجوهه فان ترجح البعض من تلك الوجوه فذاك والا اى وان لم يترجح بل ثبت التساوى

بينهما فالبعض من تلك الوجوه ثابت بفعله والبعض الباقى ثابت بالقياس عليه اى على البعض
الثابت بفعله نظيره صلى النبى صلى الله عليه وسلم فى الكعبة فقال الشافعى لا يعم فيحمل
على النفل لا الفرض احتياطا اذ يلزم استدبار بعض الكعبة قلنا الفرض يشارك النفل ويساويه
فى امر الاستقبال والاستدبار فاذا جاز فيه استدبار البعض جاز فى الفرض ايضا قياسا
عليه قوله بخلاف الحكاية مرتبط بقوله حكاية الفعل المثبت لا يعم يعنى ان تلك الحكاية
لا تعم بخلاف حكاية الفعل بلفظ ظاهر العموم نحو نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار
فانه يحمل على كل غرر وكل جار خلافا للاكثرين لان العدل الذى لا يظن به الكذب لكونه صحابيا
العارف بوضع اللفظ وجهة دلالته على المعنى المراد لا ينقله اى الفعل عاما اى بلفظ
ظاهر العموم الا بعد علمه بعمومه فان قيل يحتمل انه كان خاصا وظن الراوى العموم فحكاه
كذلك قلنا الظاهر لا يترك بمجرد احتمال خلافه والا فلا يصح الاستدلال به لانه لا يخلو عن
الاحتمال واعلم ان بين هذه المسئلة والمسئلة الاولى فرقا ظاهرا وهو انه فيما ليس
ظاهر اللفظ دليل العموم كلام الاستغراق ونحوه بخلاف هذه المسئلة الجمع المذكور بعلامة
الذكور نحو المسلمين وفعلوا يختص بهم اى بالذكور الا عند الاختلاط بالاناث فانهم اذا
اختلطوا بالاناث يتناول لفظ الجمع المقارن بعلامة الذكور الذكور اصالة والاناث
تبعا بطريق الحقيقة عرفا اما اولا فلغلبة الاستعمال كما دخلت فى ادخلوا الباب سجدا
نساء بنى اسرائيل وفى اهبطوا حواء مع آدم وابليس فان قيل صحة الاطلاق لا تستدعى كونه
حقيقة قلنا الاصل فى الاستعمال هو الحقيقة لا يقال الحقيقة فى الرجال خاصة اجماعا
والمجاز اولى من الاشتراك لانا نقول ان اريد كونه حقيقة لغة او عرفا عند الانفراد فمسلم
ولكن الكلام ليس فيه وان اريد عرفا عند الاختلاط فممنوع واما ثانيا فلمشاركتهن اياهم
فى نحو احكام الصوم والصلوة وغيرهما وان وردت بالصيغ المتنازع فيها فان قيل يدخلن بدليل
خارجى ولذا لم يدخلن فى الجهاد والجمعة ونحوهما قلنا الاصل عدمه بل الاستثناء فيما لا
تشاركهم يحتاج اليه وذا ادل دليل على التناول لولاه والجمع المذكور بعلامة الاناث نحو
المسلمات وفعلن يختص بهن ولا يتناول الذكور اصلا اذ لا وجه للتبعية ههنا ففى قول المستامن
امنونى على بنى وله الفريقان اى البنون والبنات يتناولهما اى الفريقين الامان لتناول
اللفظ اياهما معا لا فى بناتى اى لا يتناولهما الامان فى قوله امنونى على بناتى اذ لا وجه

اذ لا وجه للتبعية كما مر لما فرغ من مباحث العام شرع فى مباحث المشترك فقال واما المشترك
اى المشترك فيه لان المفهومات مشتركة واللفظ مشترك فيه فحذف فيه لكثرة الاستعمال
ويجوز ان يكون موضوعا اصطلاحيا لما اشترك فيه المعانى فما اى لفظ وضع اى عين للدلالة
على معنى بنفسه وضعا كثيرا المراد به مقابل الواحد فيشمل الوضعين ايضا لمعنيين فصاعدا
فخرج المنفى عاما كان او خاصا وهو ظاهر والمجاز اذ لا وضع فيه بهذا المعنى بلا نقل من معنى
الى اخر سواء كان بينهما مناسبة او لا فخرج المنقول فانطبق الحد على المحدود وحكمه التوقف
للتامل ليترجح المعنى المراد من بين المعانى حتى لو لم يترجح بان انسد باب ترجيحه يكون المشترك
مجملا لا ينال المراد به الا ببيان من المجمل كما سياتى ولما كان ههنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان
يحمل على كل واحد من المعنيين او المعانى من غير توقف وتامل فيما يحصل به ترجح احدهما
اورد عقيب ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك فى معنييه فصاعدا فقال ولا عموم له
خلافا لبعض الشافعية وتحرير محل النزاع انه هل يجوز ان يراد بالمشترك فى استعمال واحد
كل واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منها لا بالمجموع من حيث هو مجموع
اذا امكن اجتماعها كانعم على مولاك وان كانا متضادين نحو رايت الجون اى الاسود والابيض
وقرات هندا اى طهرت وحاضت بخلاف ثلثة قروء وافعل فى الامر والتهديد والندب والاباحة
فقيل يجوز وقيل لا يجوز ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعى
انه ظاهر فى المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما خاصة الا
بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلفها
واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه وقيل يصح لكنه ليس
من اللغة ثم اختلفوا فى الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبنى على الخلاف
فى المفرد ان جاز جاز والا فلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز فى المفرد والمختار انه لا يستعمل فى اكثر
من معنى واحد لا فى المفرد ولا فى الجمع لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلان الوضع لكل واحد
منهما بالاستقلال يقتضى انفراد المعنى وعدم اجتماعه مع غيره فلو جاز ارادتهما معا وضعا
يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد وهو محال واما مجازا فلان استعماله فى كل من المعنيين
بطريق المجاز اما ان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والاخر
على انه يناسب الموضوع له لعلاقة بينهما وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز واما باستعماله

في كل منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال وسيجيء ان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل
بالاتفاق واما الجمع المنكر فما وضع وضعا واحدا خرج به المشترك لكثير غير محصور خرج به
الخاص بلا شمول خرج به العام وحكمه انه يتناول الثلثة واكثر سواء كان جمع القلة او الكثرة
لانها اقل الجمع مطلقا عرفا كما سبق تحقيقه لا الادنى من الثلثة لانه غير ما وضع له اصلا
حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بواحدة وثنتين اذ لا يشملهما لفظ الجمع لما فرغ من اقسام
التقسيم الاول شرع في اقسام التقسيم الثاني فقال واما الظاهر فما عرف مراده لم يقل ظهر لئلا
يتوهم تعريف الشيء بنفسه وان كان المقصود به المعنى اللغوي ولم يقل ما وضح لان الوضوح فوق
الظهور بسماع صيغته اي بمجرد سماعه سواء كان مسوقا له اولا كما ان المعتبر في النص كونه
مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص او التاويل اولا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتاويل
سواء احتمل النسخ اولا وفي المحكم عدم احتمال شيء من ذلك فعلى هذا يكون الاقسام متداخلة
بحسب الوجود متمايزة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية هذا على راى المتقدمين واما
المتاخرون فالمشهور بينهم انها اقسام متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا
للمعنى الذي يجعل ظاهرا فيه وفي النص السوق مع احتمال التاويل او التخصيص وفي المفسر
عدم احتمالهما مع وجود احتمال النسخ وفي المحكم عدمه ايضا وحكمه وجوب العمل بما عرف
ولا خلاف فيه وانما الخلاف في ايجاب العلم ايضا فعند البعض لا يوجبه مع وجوب اعتقاد
ان مراد الله تع منه حق لان الاحتمال وان كان بعيدا علم قاطع لليقين قلنا لا عبرة باحتمال
لا ينشا عن الدليل كما في العلوم العادية ولذا قلنا يقينا قيل والحق ان كلا من الظاهر والنص
قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو ما اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل
اقول ان اراد الرد على الفريقين بان الصواب هو التفصيل كما هو المتبادر من قوله والحق فليس
بحق لان من يقول بافادة القطع انما يقول بانهما من حيث هما هما يفيدانه كما في الخاص والعام
لا مطلقا وكذا من يقول بعدمها وان اراد بيان الواقع فلا مشاحة لكنها بعيدة كما لا يخفى
مع احتمال التاويل ان كان خاصا والتخصيص ان كان عاما والا فلا يكون شيء من الخاص ظاهرا
ومع احتمال النسخ ايضا سواء كان خاصا او عاما واما النص فما ازداد ظهورا اي ظهوره
والمراد ظهور المراد به على ظهور الظاهر متعلق بقوله ازداد بمعنى اي ازدياده بسبب امر
من جهة المتكلم قيل هو سوق الكلام له لان المسوق له اجلى من غيره ولهذا رجحنا العبارة على

على الاشارة وفي الكشف انه ليس بشيء لعدم الفرق في الظهور بين انكحوا الايامى فانكحوا ما طاب
لكم نعم يفيد قوة للمسوق له هي علة الترجيح عند التعارض بل هو ضم قرينة نطقية سباقية نحو
مثنى وثلاث ورباع او سباقية نحو قالوا انما البيع مثل الربوا تدل على معنى زايد على مفهوم
الظاهر هو المقصود الاصلي بالسوق كبيان العدد في الاول لان محط الفائدة هو القيد الزايد
والتفرقة في الثاني لكونه جواب قول الكفار انما البيع مثل الربوا وردا اولا بان قرينة السوق
يمنع احتمال غير المسوق له فيزداد به المسوق له وضوحا وثانيا ان القرينة لا تختص بالنطقية
ولعلها حالية خاصا كان ذلك النص او عاما قال شمس الايمة زعم بعض الفقهاء ان
اسم النص لا يتناول الا الخاص وليس كذلك فان اشتقاق هذه الكلمة من قولك نصصت الدابة
اذا حملتها على سير فوق السير المعتاد منها بسبب باشر به فعرفنا ان النص ما يزداد وضوحا
بمعنى من المتكلم يظهر ذلك عند المقابلة بالظاهر عاما كان او خاصا غير مختص بالسبب قال
شمس الايمة قال بعضهم النص يكون مختصا بالسبب الذي كان السياق له فلا يثبت به
ما هو موجب الظ وليس كذلك عندنا فان العبرة لعموم الخطاب لا لخصوص الاسباب
فيكون النص ظاهرا بصيغة الخطاب نصا باعتبار القرينة التي كان السياق لاجلها كقوله
تع واحل البيع وحرم الربوا هذا مثال للظاهر والنص فانه ظاهر في الاطلاق ونص في الفرق
بين البيع والربوا بالحل والحرمة لان السوق كان لاجله فانها نزلت ردا على الكفرة في دعواهم
المساواة بين البيع والربوا كما قال تع بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا وحكمه وجوب العمل
بما وضح يقينا مع الاحتمال السابق يعني احتمال التاويل والتخصيص والنسخ احتمالا غير
ناش عن الدليل وقد عرفت انه لا ينافي القطع واليقين وقد يطلق النص على مطلق اللفظ
لاشتمال المقال على زيادة ايضاح بالنسبة الى الحال او يطلق على لفظ القران والحديث لان
اكثرهما نصوص ويحتمل ان يكون من قبيل المطلق في مقابلة الاجماع والقياس وهنا اقرب
واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص ببيان التفسير او التقرير فان ما به ازداد المفسر
وضوحا على النص اما ان يكون مسببا عن معنى في الكلام او في المتكلم والاول بيان التفسير
بان يكون اللفظ مجملا فلحقه بيان قطعي الدلالة والثبوت فانسد به باب التاويل اذ لو لم
يكن قطعي الدلالة او الثبوت لانفتح باب التاويل فان المجمل لا يقبله ما لم يبين بغير القاطع
والثاني بيان التقرير اما بان يكون عاما فلحقه ما انسد به باب التخصيص او خاصا فلحقه

ما اشد به باب التاويل وسببه ارادة المتكلم لان الكلام ظاهر في معناه لكن يحتمل ان يراد
به غير ظاهره فلحوق البيان به يقطع ذلك الاحتمال بحيث لا يحتمل متعلق بقوله ازداد
الا النسخ دون التاويل والتخصيص الاول نحو قوله تع خلق الانسان هلوعا حيث بين
بقوله اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا ونحو الصلوة والزكوة وامثالهما
والاول من الثاني قوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة جمع عام يحتمل
التخصيص فبذكر الكل انسد باب التخصيص وذكر الكل يحتمل التفرق فقطع بقوله اجمعون
فصار مفسرا والثاني من الثاني نحو طلقي نفسك واحدة فان طلقي خاص يحتمل التاويل
بالثلاث فبذكر الواحدة انسد باب التاويل وحكمه وجوب العمل به ووجوب الاعتقاد
بموجبه مع احتماله يعني النسخ واما المحكم فما ازداد قوة على المفسر بخلوه عن احتمال
النسخ ماخوذ من احكام البناء وقيل ما ازداد وضوحا عليه والمختار هو الاول لان منع
النسخ لا يفيد الوضوح وحكمه وجوب العمل به ووجوب الاعتقاد بموجبه بلا احتمال
شئ من التاويل والتخصيص والنسخ وهو اى المحكم اما لعينه ان انقطع احتماله اى احتمال
النسخ بما يدل على الدوام والتابيد كقوله تع ولا تنكحوا ازواجه من بعده ابدا وقوله عليه
الصلوة والسلام الجهاد ماض الى يوم القيمة او بحسب محل الكلام بان يكون معنى الكلام
في نفسه مما لا يحتمل التبديل عقلا كالايات الدالة على صفات الصانع تع وتقدس ومنه
الاخبار المحضة الصادرة من الشارع واما لغيره ان انقطع احتماله للنسخ بمضي زمان
الوحي فعلى هذا كل من الظاهر والنص والمفسر محكم بعد الرسول عليه السلام وقطعية
كل من الامور المذكورة متفاوتة بحسب تفاوت احتمال خلاف المراد فكلما كان الاحتمال ابعد
كانت القطعية اقوى واشد فيسقط الادنى في القطعية بالاعلى فيها فالظاهر يسقط
بالنص والنص بالمفسر والمفسر بالمحكم عند التعارض متعلق بيسقط مثال الظاهر مع النص
من الكتاب ما قالوا ان قوله تع والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين نص في ان مدة
الرضاع حولان وقوله تع وحمله وفصاله ثلثون شهرا ظاهر في ان مدته حولان ونصف
لانها سيقت لمنة الوالدة على الولد فرجحنا الاولى ومن السنة قوله عليه السلام
للعرنيين اشربوا من ابوالها والبانها ظاهر في احلال شرب ابوال الابل لان سوقه لبيان
الشفاء وقوله عليه السلام استنزهوا البول نص في وجوب الاحتراز فهذا ارجح ولذا

ولذا لم يجوز الامام شربه ولو للتداوى ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه السلام
المستحاضة تتوضا لكل صلوة نص يحتمل التاويل باستعارة اللام للتوقيت وقوله عليه
السلام المستحاضة تتوضا لوقت كل صلوة مفسر فيرجح عليه ومثال تعارض المفسر
مع المحكم قوله تع واشهدوا ذوى عدل منكم فان ذوى عدل مسوق لمقبولية الشهادة
لانها فائدة العدالة ووجوب قبولها منهم بالاجماع فهو نص فيها ومفسر لا يحتمل غير
قبول شهادة العدول لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وقوله تع ولا تقبلوا لهم
شهادة ابدا المقتضى لعدم قبول المحدود في القذف وان تاب وعدل محكم في رده اذ لا يحتمل
النسخ للتابيد واعترض بانا لا نم ان الاول مفسر كيف والامر يحتمل الايجاب والندب وقد
خص منه الاعمى والعبد ولا نم ان الاشهاد انما يكون للقبول فلعله للتحمل فقط كشهادة
العميان والمحدودين في القذف في النكاح واجيب بان المستشهد به للمفسر ذوى عدل
لا غير واحتمال المجاز الذى في الامر والتخصيص الذى في مجرور منكم لا ينافيه والعدالة تقصد
للقبول لا للتحمل وهذا لان كون الكلام مفسرا لا يكاد يوجد لا سيما في كلام الشارع لانه ان
كان خبرا فمحكم وان كان انشاء فلكل نوع منه محتملات مجازية وكذا كونه محكما كالنهي في لا
تقبلوا فالتحقيق يقتضي ان يكون التمثيل لهما لقيد من الكلام لا لمجموعه كالمفعول في اقتلوا
المشركين كافة والا فاحتمال ان يراد بالقتل الضرب الشديد مجازا واحتمال الامر للمعاني المجازية
باق فكيف يكون مفسرا اذا تساويا اى الادنى والاعلى وهو قيد لقوله فيسقط رتبة بان يكونا
متواترين او مشهورين او خبرى واحد فلا يرجح نص خبر الواحد على ظاهر الكتاب كما في قوله تع
حتى تنكح زوجا غيره فانه ظاهر في انها ناكحة نص في ثبوت الحرمة الغليظة وقوله عليه
السلام لا نكاح الا بولي وان كان نصا في اشتراط الولي المنافي لكونها ناكحة لا يقوى على معارضة
ذلك الظاهر وعلى هذا فقس واما الخفي لما فرغ من اقسام الظهور فشرع في اقسام الخفاء
ولما كان هذه الاقسام متباينة بلا خلاف عرف كلا منها بحيث لا يتناول الاخر فقال فما خفي مراده
بعارض غير الصيغة فان قيل ينبغي ان يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس الصيغة حتى يصح
مقابلته للظاهر الذى ظهر المراد منه بنفسها قلنا الخفاء بنفسها فوق الخفاء بعارض
فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر
كالسارق فان لفظ السارق خفي في حق الطرار والنباش لاختصاصهما باسميهما وحكمه

اعتقاد حقية المراد من اللفظ الخفى ثم النظر فى ان اختفاءه اى اختفاء اللفظ فيما خفى فيه لمزية
لما خفى فيه على ما هو ظاهر فيه فى المعنى الذى تعلق به الحكم فيشمله اللفظ ويثبت فى حقه الحكم
كالطرار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويقظته فله مزية على السارق من البيت
فى معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع او نقصان لما خفى فيه عما هو ظاهر فيه فى ذلك
المعنى فلا يشمله اللفظ ولا يثبت الحكم فى حقه كالنباش فانه ناقص عن السارق فى معنى السرقة
لعدم المحافظة بالموتى فلا يقطع واما المشكل فما خفى مراده بحيث لا يدرك ذلك المراد الا بالتامل
والنظر سمى به لدخوله فى اشكاله وامثاله وهو قسمان لان ذلك الخفاء اما الغموض فى المعنى المراد
ودقة فيه نحو ان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع
الاشكال فى الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى
لا يفسد بدخول شئ فى الفم فاعتبر بالوجهين فالحق بالظاهر فى الطهارة الكبرى حتى وجب
غسله فى الجنابة وبالباطن فى الصغرى فلا يجب غسله فى الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس
لان قوله وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على المبالغة لا قوله فاغسلوا وجوهكم فان قيل
معنى التطهير معلوم لغة وشرعا لكنه مشتبه فى حق داخل الفم والانف كالسارق فيكون خفيا
قلنا لا نم انه معلوم فانه عبارة عن غسل جميع ظاهر البدن وفيه غموض لا يعلم قبل الطلب
والتامل انه هو البشرة والشعر مع داخل الفم او بدونه هذا والاحسن ان يجعل منشأ الاشكال
المبالغة المستفادة من الاطهار فانها يحتمل ان يكون من جهة الكيفية بان يجب الدلك
كما ذهب اليه مالك وان يكون من جهة الكمية بان يجب غسل ما هو ظاهر من وجه فبعد
ما نظر فى المحامل وتومل ظهر ان المراد هو الثانى فاذا وضح الاشكال اندفع الاشكال
او ذلك الخفاء لاستعارة بديعة لا يطلع على مرادها الا بعد دقة نحو قوارير من فضة
اى تكونت منها وهى مع بياض الفضة وحسنها فى صفاء القوارير وشفيفها فاستعير
القوارير لما يشبهها فى الصفاء والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلت من الفضة
مع انها لا يكون الا من الزجاج فجاءت استعارة عربية بديعة وحكمه اعتقاد حقية المراد
ثم الطلب اى النظر فى محامله ثم التامل اى التكلف فى الفكر ليظهر المراد الداخل فى اشكاله
وامثاله واما المجمل فما خفى مراده بحيث لا يدرك الا ببيان يرجى كمن اغترب عن وطنه
بحيث انقطع اثره ولهذا سمى مجملا لان الاجمال فى اللغة الابهام وقوله يرجى احتراز عن

عن المتشابه فان بيانه لا يرجى فان قيل اذا نزل اية لا يعلم معناها بالتامل لا يمكن ان يعلم ان
بيانها هل يرد فيرجى فيحكم بكونها مجملا او لا يرد فلا يرجى فيحكم بكونها متشابها اجيب
بانه لا بد ان ينظر فيها انها هل تتعلق بكيفية العمل ام لا فان كانت من الاول يرجى بيانها
قطعا لان العمل بدون البيان محال والا فلا وهو اى المجمل انواع ثلثة لانه اما ان لا يفهم
معناه لغة وسببه غرابة اللفظ كالهلوع مثلا او فهم ذلك المعنى لكنه لم يرد بل اريد
معنى اخر وسببه ابهام المتكلم كالربوا والصلوة والزكوة او ذلك المعنى اللغوى متعدد
والمراد واحد منها ولم يمكن تعيينه اذ لا ترجح لاحدها على الاخر كما فى المشترك وسببه
اما تعدد الوضع او الغفلة عن الوضع الاول ان كان الواضع غيره تع وحكمه اعتقاد
حقية المراد والتوقف الى بيان المجمل ما اراد بالمجمل ثم الطلب ثم التامل ان احتاج
المجمل اليهما بعد البيان حتى اذا لحقه من اول الامر بيان شاف لا يحتاج اليهما وهو
اى بيان المجمل تفسير ان شفى وافاد القطع بحيث لا يبقى بعده شبهة ولا احتمال كتفسير
الصلوة والزكوة وتاويل ان افاد الظن بالمراد كبيان مقدار مسح الراس بحديث المسح على
الناصية فان الكتاب مجمل عندنا فى حق المقدار وقد لحقه بيان يفيد الظن فكان ماولا
ولهذا لا يكفر جاحد هذا الحكم وان سمى فرضا بواسطة استناده الى الكتاب والا اى وان لم
يفد البيان الظن ايضا فالاجمال ينقلب الى الاشكال فاذ البيان اذ لم يفد الظن بالمراد
يحتاج اولا الى الطلب والنظر فى المحملات ثم الى التامل فى استخراج المراد منها فيكون مشكلا
ثم اذا استخرج يكون ماولا كالربوا فانه محلى باللام فيستغرق جميع انواعه والنبى عليه
السلام قد بين الحكم فى الاشياء الستة من غير حصر بالاجماع فبقى مشكلا فيما وراء الستة
ثم لما استخرج المراد وحكم بان علته هى القدر والجنس صار ماولا واما المتشابه فما انقطع
رجاء معرفة مراده اى للامة اما النبى عليه السلام فربما يعلمه باعلام الله تع كذا قيل
وهو نوعان الاول متشابه اللفظ ان لم يفهم منه شئ كمقطعات اوائل السور نحو طه
ويس سميت بالمقطعات لانها اسماء حروف يجب ان يقطع كل منها عن الاخر فى التكلم
وتسميتها حروفا باعتبار مدلولاتها الاصلية او لان الحروف قد يطلق على الكلمة وقيل انها
ليست من المتشابه بل تكلم بالرمز لتاويل بعض السلف اياها من غير انكار من النافين والكل ذكره
على الاول والثانى متشابه المفهوم ان استحال ارادته اى ارادة ذلك المفهوم كالاستواء

المفهوم من قوله تع الرحمن على العرش استوى واليد المفهوم من قوله تع يد الله فوق ايديهم
وحكمه اعتقاد حقية المراد والامتناع التاويل هذه طريقة السلف ومذهب عامة
اهل السنة من مشايخ سمرقند واختاره الامامان فخر الاسلام وشمس الائمة ومن تبعهما
حكموا بان السوال عنه بدعة فان قيل فعلى هذا الاوجه لعده من اقسام النظم من حيث
يعرف به الحكم الشرعي اذ لا يعرف به حكم اصلا اجيب بان هذا القسم انما ذكر استطرادا
من ضرورة انجرار التقسيم اليه فلا يلزم افادته الحكم وقد يجاب بانا لا نم ان معرفة الحكم موقوفة
على معرفة المعنى بل يثبت به معرفة ان الله تع صفة يعبر عنها باليد والوجه والعين مثلا
اقول هذا على تقدير صحته لا يتناول بعض انواع المتشابه قلنا فليتامل بناء على لزوم
الوقف على الله الدال على ان تاويل المتشابه لا يعلم غير الله تع ورجحت هذه القراءة
على قراءة الوقف على والراسخون في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تاويل المتشابه بوجوه
الاول قراءة ابن مسعود رضي الله ان تاويله الا عند الله والراسخون في العلم برفع
الراسخون الثاني انها توجب تخصيص المعطوف بالحال لان قوله يقولون حال من الراسخون
فحسب وذلك غير جايز الثالث ان الله تع ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التاويل ومدح
الراسخين لقولهم كل من عند ربنا ولقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا اي لا تجعلنا
كالذين في قلوبهم زيغ فيتبعون المتشابه الرابع انه اليق بالنظم لانه لما ذكر ان من القران
متشابها جعل الناظرين فيه فريقين الزايغين عن الطريق والراسخين في العلم فجعل
اتباع المتشابه حظ الزايغين بقوله تع فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه
منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك
حظ الراسخين بقوله تع والراسخون في العلم يقولون امنا به اي صدقنا بحقيته سواء
علمناه او لم نعلمه هو من عند الله الخامس انها توجب ان يكون يقولون كلاما مبتداء
موضحا لحال الراسخين بحذف المبتداء اي هم يقولون والحذف خلاف الاصل واجيب
عن الاول اما اجمالا فبانه منقوض بالرسول عليه السلام فانه يعلم المتشابه عندكم
صرح به الامام فخر الاسلام في باب تقسيم السنة في حق النبي عليه السلام واما تفصيلا
فبان قراءة ابن مسعود لا تدل على وجوب الوقف على الله لجواز ان يكون رفع الراسخين
من قبيل الميل مع المعنى كما في قول الشاعر ومن وجوده الفياض للناس لم يدع من المال

عن المال الا مسحتا او مجلف على ان قراءة الاحاد لا تعارض الدلائل القطعية ولو سلم ذلك
لكن معناه انه لا يعلمه احد سوى الله تع بنفسه لا انه لا يعلمه احد اصلا لجواز ان يعلمه
بالهام الحق كما في الغيب فان الله تع قد خصه بعلمه مع ان الانبياء والاولياء يعلمونه
بالهامه على ان الوقف لا ينافي العطف اذ القراء اطبقوا على ان الوقف بين التابع والمتبوع
جائز اقول لا خير فيما ذكر اجمالا وتفصيلا اما الاول فلان كلام فخر الاسلام ثمه انما هو
على راي المتاخرين بدليل ما قال في اول كتابه وعندنا لا حظ للراسخين في العلم من المتشابه
الا التسليم على اعتقاد حقية المراد عند الله تع وان الوقف على قوله الا الله واجب واما
الثاني فلان حمل الرفع على الميل مع المعنى ميل عن سواء السبيل لانه خلاف الظاهر ولا ضرورة
تدعو اليه مع وجود قراءة لزوم الوقف ودعوى قطعية تلك الادلة غير مسلمة عند الخصم
لانها شبه في زعمه لا دلائل وحمل معناه على انه لا يعلمه احد سوى الله تعالى بنفسه تقييد
للمطلق بلا قرينة بخلاف الغيب فان الاستثناء في قوله تع الا من ارتضى من رسول يدل على التقييد
والوقف ان لم ينافي العطف فلزومه ينافيه والكلام في لزومه لا فيه وعن الثاني ان ذلك
التخصيص جائز حيث لا لبس مثل قوله تع ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة وعن الثالث
انه تع ما ذمهم مطلقا بل الذين ابتغوا المتشابه ابتغاء التاويل الفاسد الذي يستلذه هواه
ويميل اليه طبعه كالمجسمة مثلا اقول الذي يفهم من ظاهر النظم انه تع ذم من اتبع المتشابه
ابتغاء التاويل مطلقا كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة بان يجريه على الظاهر من غير تاويل
ويؤيده ما روي عن عايشة رضي الله عنها قالت تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه
الاية فقال اذا رايتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين سماهم الله فاحذروهم
امر بالحذر من غير فصل بين متابع ومتابع فيتناول الجميع وروي عنها ايضا ان النبي صلى الله
عليه وسلم لم يفسر من القران الا ايات علمهن جبرئيل عليه السلام فمن قال انا افسر الجميع
فقد تكلف فيه ما لم يتكلفه الرسول عليه السلام وعن الرابع بانه لو قصد ذلك لكان
اليق بالنظم ان يقال واما الراسخون في العلم وعن الخامس ان الجملة الفعلية صالحة للابتداء
من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتداء وان جوزه اي تاويل المتشابه المتاخرون وهو مذهب
العراقيين وائمة التفسير واختيار المعتزلة قالوا ولا الخطاب بما لا يفهم لا يليق بالحكيم
كخطاب من لا يفهم فيه بحث لانه انما لا يليق به اذا قصد به فهم المخاطب كما اذا تعلق

بالعمل واما اذا كانت الحكمة شيئا اخر فلا وقالوا ثانيا لو لم يكن للراسخ حظ فى العلم بالمتشابه
سوى ان يقولوا امنا به كل من عند ربنا لم يكن له فضل على الجهال لانهم يقولون كذلك
فيه بحث لانه لو سلم انتفاء فضل الراسخين على غيرهم من هذا الوجه لا يلزم انتفاؤه
مطلقا وهو المحذور وذلك لان لهم ان يستنبطوا الاحكام بطرق دقيقة دون غيرهم
وكفى به فضلا لهم على غيرهم وقالوا ثالثا ما من اية الا وقد تكلم العلماء فى تاويله من غير
نكير من احد وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف فى المتشابه واجيب بان التوقف
مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه فى ارائهم الباطلة اضطر
الخلف الى التكلم فى المتشابه ابطالا لاقاويلهم وبيانا لفساد تاويلهم ورد بان ذلك
كان فى القرن الاول والثانى حتى نقل تاويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن
ابن عباس رضى الله عنه انه كان يقول الراسخون يعلمون تاويل المتشابه وانا ممن يعلم تاويله
وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا فى تاويله
ظاهرا لا حقيقة فبهذا يمكن ان يرفع نزاع الفريقين ورد بان هذا لا يختص بالمتشابه
بل اكثر القران من هذا القبيل لانه بحر لا ينقضى عجايبه ولا ينتهى غرايبه فانى للبشر الغوص
على لاليه والاحاطة بكنه ما فيه ومن هذا قيل انه معجز بحسب المعنى ايضا وفائدة التنزيل
اى تنزيل المتشابه على الراى الاول انما هى ابتلاء الراسخين هذا جواب عما يرد ان الخطاب
بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا فلا يليق بشان الحكيم تع وتقدس وتوضيحه ان
فائدة تنزيل المتشابه هو الابتلاء فان الراسخ فى العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم
كمن له ضرب من الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به وانما قال ضرب من الجهل لانه
لا تكليف للجاهل الذى لا يعلم شيئا فللراسخ فى العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل
نوع اخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى فى ترك المحبوب اكثر من البلوى
فى تحصيل غير المراد واعمهما جدوى لانه اشق وثوابه اكثر ثم لما فرغ عن اقسام التقسيم
الثانى شرع فى اقسام التقسيم الثالث فقال واما الحقيقة وهى اما فعيل بمعنى فاعل
من حق الشئ اذا ثبت واما بمعنى مفعول من حققت الشئ اثبته فيكون معناها الثابتة
او المثبتة فى موضعها الاصلى والتاء على هذا للنقل من الوصفية الى الاسمية وعند صاحب
المفتاح للتانيث لانه صفة غير جارية على موصوفها والتقدير كلمة حقيقة وانما

وانما يستوى المذكر والمؤنث فى فعيل بمعنى مفعول اذا كان جاريا على موصوفه لا مطلقا فما
اى لفظ استعمل فيه دلالة على ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال لا يسمى حقيقة ولا
مجازا فانهما من عوارض اللفظ المستعمل فيما اى معنى وضع ذلك اللفظ له اى لذلك
المعنى والمراد بالوضع تعيين اللفظ للمعنى بحيث يدل عليه بغير قرينة سواء كان ذلك التعيين
من جهة واضع اللغة او غيره فيشمل الحقيقة الشرعية واللغوية والاصطلاحية والعرفية
كالصلوة والاسد والكلمة والدابة فالمعتبر فى الحقيقة هو الوضع بشئ من الاوضاع المذكورة
وفى المجاز عدم الوضع فى الجملة حتى ان اتفق فى الحقيقة ان تكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع
الاربعة فهى الحقيقة على الاطلاق والا فهى حقيقة مقيدة بالجهة التى بها كان الوضع وان
كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة فى الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون
مطلقا بان يكون مستعملا فى غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التى
بها كان غير موضوع له كلفظ الصلوة فى الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا
فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلوة
على ما ذكرنا بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة فى الفرس من جهة اللغة
ولا يخفى ان قيد الحيثية معتبر والمعنى من حيث هو موضوع له فليتامل ويدخل فيه اى فى تعريف
الحقيقة المرتجل وهو ما استعمل فى غير ما وضع له استعمالا صحيحا بلا علاقة والاستعمال الصحيح
بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله صاحب
التنقيح من قسم المستعمل فى غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول ويدخل فيه المنقول ايضا وهو
ما غلب فى غير ما وضع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له
وينسب الى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل من جهته فيقال منقول شرعى وعرفى
واصطلاحى ولا يقال منقول لغوى لان اللغة اصل والنقل طار عليه وحكمها اى حكم
الحقيقة ثبوته اى ثبوت ما وضعت له مطلقا اى سواء كانت عاما او خاصا امرا او نهيا
نوى او لم ينو وحكمها ايضا امتناع نفيها اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقى عنه اى عما وضعت
له فلا يقال للاب انه ليس باب ويقال للجد انه ليس باب فان قلت فما وجه قوله تع فى حق
يوسف عليه السلام حكاية ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم قلت المراد بامتناع النفى
الامتناع حقيقة والنفى فى الاية بطريق الادعاء والمبالغة لا للحقيقة وحكمها ايضا

رجحانها على المجاز لاستغنائها عن القرينة الخارجية واحتياج المجاز اليها وان رجح المجاز
على المشترك اعلم ان اللفظ اذا دار بين ان يكون مجازا ومشتركا نحو النكاح فانه يحتمل انه
حقيقة فى الوطى مجاز فى العقد وانه مشترك بينهما فالمجاز اقرب لان الاشتراك يخل
بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز اذ يحمل مع القرينة عليه وبدونها على الحقيقة
ولان المجاز اغلب من المشترك بالاستقراء فالالحاق بالاغلب اولى والحاق الفرد بالاعم الاغلب واما المجاز
وهو مفعل من جاز المكان يجوزه اذا تعداه والكلمة اذا استعملت فى غير ما وضعت له فقد تعدت
موضعها الاصلى فهو اى لفظ استعمل فى غير ما وضع له ولا بد ههنا وفى تعريف الحقيقة
ايضا من اعتبار قيد الحيثية وان حذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف
المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه ما وضع له والمجاز
لفظ مستعمل فى غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له وح لا ينتقض تعريف كل منهما
بالاخر لان استعمال لفظ الصلوة مثلا فى الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا
فى الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة فى الفرس لغة
لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار
غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع لغة لذوات الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة
الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة لعلاقة
بينهما اى لاتصال بين المعنى المستعمل فيه والمعنى الموضوع له ويعتبر السماع فى نوعها لا شخصها
اختلف فى انه هل يلزم فى احاد المجازات ان ينقل باعيانها عن اهل اللسان ام يكفى نقل نوع
العلاقة وهذا هو المختار لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة التى لم تسمع باعيانها
من اهل اللسان انما هو من طرق البلاغة ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقايق وتمسك
المخالف بانه لو جاز التجوز لمجرد وجود العلاقة لجاز اطلاق نخلة لطويل غير انسان للمشابهة
وشبكة للصيد للمجاورة واب للابن للسببية واللازم باطل بالاتفاق واجيب بمنع الملازمة
فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضى ليس بقادح لجواز ان يكون لمانع مخصوص
فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضى وهى اى العلاقة على ما عليه المحققون منحصرة فى ثمانية
لان المجاز الذى نحن فيه اما استعارة او مرسل لان العلاقة فيه اما المشابهة حقيقة كما فى
استعارة الاسد للرجل الشجاع او اعتبارا بان ينزل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح

تمليح او تهكم كما فى اطلاق الشجاع على الجبان او تفأل كما فى اطلاق البصير على الاعمى او مشاكلة
كما فى اطلاق السيئة على جزائها وما اشبه ذلك واما غير المشابهة فاما ان يكون المعنى الحقيقى
حاصلا بالفعل ولو فى نظر المتكلم للمعنى المجازى فى بعض الازمان خاصة او لا فعلى الاول ان
تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازى وان لم يتقدم على زمان ايقاع النسبة
والتكلم بالجملة فهى الكون عليه وان تاخر عنه فهى الاول اليه اذ لو كان حاصلا فى ذلك الزمان
او فى جميع الازمنة لم يكن مجازا بهذا الاعتبار وان لم يكن حقيقة ايضا مثلا اليتامى فى قوله
تع وآتوا اليتامى اموالهم مجاز وقت الايتاء لانه وقت البلوغ وان كانوا يتامى حقيقة حال
التكلم بالامر وكذا القتيل فى قتلت قتيلا والخمر فى عصرت خمرا مجاز وان صار المسمى فى زمان
الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة بخلاف قولنا اكرم الرجل الذى خلفه ابوه يتيما ولا تشرب
العصير اذا صار خمرا فانه حقيقة لكونه يتيما عند التخليف وخمرا عند المصير وعلى الثانى
ان كان حاصلا له بالقوة فهى الاستعداد والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال فى الفعل
بوجه ما فلا علاقة بينهما وان كان فاما ان يكون بكون احدهما حالا فى الاخر اى حاصلا فيه
سواء كان حصول العرض فى الجوهر او الجسم فى المكان او غير ذلك كحصول الرحمة فى الجنة و
ذلك مثل استعمال اليد فى القدرة نحو يد الله وعكسه نحو قدرة طولى ويدخل فيه استعمال
الغائط الموضوع للمكان المطمئن فى الفضلات او بحلولهما فى محل واحد كاستعمال الحيوة
فى الايمان الحالين فى الشخص او بحلولهما فى محلين متقاربين كاستعمال رضى الله فى رضى رسوله
او حلولهما فى حيزين متقاربين كاستعمال البيت فى حرمه بدليل قوله تع فيه مقام ابراهيم
فهى الحلول المتناول للاقسام المذكورة ولما ان يكون احدهما جزءا للاخر كاستعمال الركوع
فى الصلوة واليد فيما وراء الرسغ او فى حكمه فيدخل فيه استعمال المطلق فى المقيد كما فى صوم
حمل المطلق على المقيد وعكسه كاستعمال المرسن فى الانف والمشفر فى شفة الانسان فهى
الجزئية والكلية واكتفى بالجزئية للتضايف بينهما واما بان يكون احدهما سببا للاخر و
الاخر مسببا عنه اما بجهة الفاعلية كاستعمال النبات فى الغيث وعكسه ومن السببية
استعمال الدم فى الدية والمسببية استعمال الموت فى المرض والجرح والضرب المهلكة ولما
بجهة الغائية كاستعمال الخمر فى العنب والعهد فى الوفاء ومنه قوله تع انهم لا ايمان
لهم فهى السببية والمسببية واما بكون احدهما شرطا للاخر والاخر مشروطا به كاستعمال

الايمان فی الصلوة والمصدر فی الفاعل والمفعول كالعلم فی العالم والمعلوم اوكونه آلة لـه
كاستعمال اللسان الصدق فی الذكر الحسن فی قوله تع واجعل لی لسان صدق فی الآخرين ای
ذكرا حسنا فهی الشرطية الشاملة للالية واعلم ان هذه العلاقات يجوز اجتماعها
باعتبارات مثلا اطلاق المشفر علی شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة علی قصد التشبيه
فی الغلظ وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل علی الجزء اعنی المقيد علی المطلق واطلاق
الخمر علی العنب يجوز ان يكون للسببية الغائية وان يكون للاول اليه وعلی هذا فقس لغويا
كان المجاز او شرعيا يعنی كما يجوز المجاز فی الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة
بين معانيها كذلك يجوز فی الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من تلك العلاقات
بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيان يشتركان فی وصف لازم بينهما او يكون معنی
احدهما سببا للمعنی الاخر وذلك لما مر ان المعتبر فی المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع
فی افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء
كان الكلام خبرا او انشاء وقد يعبر عن علاقة المشابهة فی المجاز الشرعی بالاتصال فی المعنی
المشروع كيف شرع لان المشابهة فی اتفاق الكيفية والصفة كالهبة والبيع ای كاستعمال
اللفظين الدالين عليهما فی النكاح فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة
وملك الرقبة سبب لملك المتعة فاطلق اللفظ الموضوع للسبب واريد به المسبب شرعا
فينعقد عندنا نكاح غير الرسول عليه السلام كنكاحه بلفظ الهبة اذا كانت المنكوحة
حرة حتی لو كانت امة تثبت الهبة وعند الشافعی رح لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج
لقوله تع خالصة لك ولانه عقد شرع لمصالح مشتركة كالنسب وعدم انقطاع النسل
والاجتناب عن الزنا وتحصيل الاحصان واستمداد كل منهما فی المعيشة بالاخر ووجوب
النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث ولفظ النكاح والتزويج واف بالدلالة
علی هذه المقاصد لكونه منبيا عن الضم والاتحاد بينهما فی القيام بمصالح المعيشة والتلفيق
علی وجه الاتحاد دون غيرهما قلنا عن الاول الخلوص المجاز واختصاصه بحضرة الرسول عليه
السلام فی غاية البعد فالمراد انما الخلوص فی الحكم وهو عدم وجوب المهر وهو لا ينافی صحة
العقد فی حق غيره عليه السلام مع وجوب المهر او خلوصها له واختصاصها به عليه
السلام اذ لا تحل ازواج النبی عليه السلام لاحد غيره كما قال تع وازواجه امهاتهم وعن

وعن الثانی انا لا نم ان شرعه لتلك المصالح بل للملك له عليها وانما هی ثمرات يترتب علی الملك
بدليل لزوم المهر عليه عوضا عن الملك وكون الطلاق بيده لانه مزيل الملك ليس الا المالك
واذا صح بلفظين لا يدلان علی الملك لغة فلان يصح بما يدل عليه اولی فان قيل فينبغی ان لا يصح
النكاح بهما لعدم دلالتهما علی الملك قلنا انما صح بهما لانهما صارا بمنزلة العلم لهذا
العقد فلا يضر عدم دلالتهما علی الملك واما البيع فانه مثل الهبة فی اثبات ملك الرقبة
ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب بالنكاح واعلم ان هذه الاعتبار انما يصح اذا لم
يجب فی المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنی الحقيقی سببا للمعنی المجازی بعينه بل بجنسه
حتی يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر او غيره واما اذا وجب ذلك فلا يصح ههنا
الا اعتبار الاستعارة وهی اطلاق اسم احد المتباينين علی الاخر لاشتراكهما فی لازم مشهور
وهو فی احدهما اقوی واعرف كاطلاق الاسد علی الرجل الشجاع فههنا معنی النكاح مباين
لمعنی الهبة والبيع لكنهما يشتركان فی اثبات الملك وهو فی البيع اقوی وهكذا حكم الطلاق و
العتاق كما سيأتی ثم ان كانت الاصالة والفرعية من الطرفين جاز المجاز منهما اعلم ان
مبنی المجاز علی الانتقال من الملزوم الی اللازم ومن المشهور المقرر ان معنی اللزوم ههنا
التبعية فی الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال
واللازم فرع وتبع من جهة ان اليه الانتقال فان كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل
منهما اصلا من وجه فرعا من وجه جاز استعمال اسم كل منهما فی الاخر مجازا كالسبب
والمسبب المقصود به فان السبب اصل من جهة احتياج المسبب اليه وانبنائه عليه
والمسبب المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية وان كانت معلولة
للفاعل متاخرة عنه فی الخارج الا انها فی الذهن علة لفاعليته ومتقدمة عليها ولهذا
قالوا الاحكام علل مالية والاسباب علل آلية فيجوز استعمال احدهما فی الاخر مجازا كالشراء
والملك حتی اذا قال ان ملكت عبدا فهو حر فاشتراه متفرقا فقال عنيت بالملك الشراء بطريق
اطلاق اسم المسبب علی السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق فی قوله ان ملكت
ويعتق فی قوله ان اشتريت فقد عنی ما هو اغلظ عليه واذا قال ان اشتريت فقال عنيت
الملك بطريق اطلاق اسم السبب علی المسبب صدق ديانة لوجود طريق المجاز وان لم يصدق قضاء
لانه اراد تخفيفا وكالكل والجزء المستلزم ذلك الجزء له ای للكل فان الكل اصل يبتنی عليه

الجزء في الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه
والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والتعقل فان قيل لما توقف فهم الكل على فهم
الجزء كان سابقا عليه البتة فلا يكون الانتقال من الكل الى الجزء اصلا بل بالعكس فلا يكون الكل
ملزوما والجزء لازما بالمعنى المذكور قلنا ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور
اللازم متاخرا عنه في الوجود البتة بل ان يكون اللازم حاصلا عند حصول الملزوم في الذهن
في الجملة وهذا المعنى في الجزئية متحقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل لا حاجة الى قوله المستلزم
له لان احتياج الكل الى الجزء ضروري مطرد لان المجموع الذي يكون اليد والرجل جزءا منه لا يتحقق
بدونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء قلنا هو مبني على العرف حيث يقال للشخص الذي قطعت
يده او رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غير فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا بدونه واما
اطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان يوصف بكونه رقيبا لا يوجد بدونه كاطلاق
اللسان على الترجمان ونحو المحل والحال المقصود به اي بذلك المحل فان المحل اصل بالنسبة الى الحال
لاحتياج الحال اليه والحال اصل من جهة كون القصد اليه الاول نحو فليدع ناديه اي اهل مجلسه
الحال فيه والثاني نحو واما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله اي في الجنة التي يحل فيها
الرحمة والا اي وان لم يكن الاصالة والفرعية من الطرفين بل من طرف واحد فلا يجوز التجوز
الا من طرف الاصل كما في السبب المحض وهو ما يفضي الى المسبب ولا يكون شرعيته لاجله كملك
الرقبة فان شرعيته ليست لاجل حصول ملك المتعة لكونه مشروعا بدون ملك المتعة كما في العبد
والاخت من الرضاع والامة الغير الكتابية ومثل هذا السبب يطلق على المسبب بدون العكس
لانتفاء شرط الانعكاس فيقع الطلاق بلفظ العتق بلا عكس فان الاعتاق وضع لازالة ملك
الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب لهذه لانها تفضي اليها وليست
هي مقصودة منها فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق فان قيل المعتبر هو السببية والمسببية بين
المعنى الحقيقي والمجازي وازالة الملك ليست معنى حقيقيا للاعتاق كما سيأتي انه اثبات القوة
الشرعية قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل
اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض في سببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك
الرقبة في اثبات ملك المتعة قال الشافعي يقع العكس ايضا اي كما يقع الاصل لكن لا بطريق اطلاق
المسبب على السبب بل بطريق الاستعارة لوجود وصف مشترك بينهما اذ كل منهما اي من

اي من الطلاق والعتاق اسقاط بني على السراية واللزوم اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع
والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها
فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض وباللزوم
عدم قبول الفسخ قلنا في جوابه ازالة الملك التي هي الاعتاق اقوى من ازالة القيد التي هي
الطلاق فلا يكون ازالة الملك لازمة لازالة القيد فلا وجه للاستعارة اي الاستعارة ازالة
القيد لازالة الملك لان المستعار له يجب ان يكون اضعف في وجه الشبه وههنا ليس كذلك
فلا يجري الاستعارة من الطرفين واعترض صاحب التلويح بان الاستعارة قد يكون مبنية
على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس ويحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين
على الاخر وجعله اياه وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام
التشبيه على ما يقرر في علم البيان اقول قد يقرر في ذلك العلم ان الجامع في المستعار منه يجب ان
يكون اقوى واشد قال صاحب المفتاح في الاستعارة المصرح بها التحقيقية هي اذا وجدت
وصفا مشتركا بين ملزومين مختلفين في الحقيقة هو في احدهما اقوى منه في الاخر وانت
تريد الحاق الاضعف بالاقوى على وجه التسوية بينهما ان تدعي ملزوم الاضعف من جنس
ملزوم الاقوى باطلاق اسمه عليه واورد هذا المعترض على قول صاحب التلخيص ان الجامع
اما داخل في مفهوم الطرفين ان الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد وجزء
الماهية لا يختلف بالشدة والضعف ثم اجاب مسلما ذلك بان امتناع الاختلاف انما
هو في الماهية الحقيقية ووجه الشبه انما جعل داخلا في مفهوم الطرفين لا في الماهية
الحقيقية لهما والمفهوم قد يكون ماهية حقيقية وقد يكون مركبا من امور بعضها
قابل للشدة والضعف فيصح كون الجامع داخلا في المفهوم مع كونه في احد المفهومين
اشد واقوى نعم قد يكون التشبيه مبنيا على التشابه وانما يشترط قوة وجه الشبه في بعض
اقسام التشبيه لكن فرق بينه وبين الاستعارة والمقرر في علم البيان كما يشهد به الكتب
انما هو حال التشبيه لا الاستعارة وكذا ينعقد بناء على الاصل المذكور اجارة الحر بلفظ البيع
حتى لو قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود
يفسد العقد ولو قال بعت منك عبدي بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا وان ذكرت
فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سمي ينعقد اجارة كذا في الاسرار بلا عكس لان

ملك الرقبة سبب لملك المنفعة وليس هذا الملك مقصودا من ذلك فصح المجاز من طرف
السّبب لا المسبب ولما ورد ان اطلاق البيع وارادة الاجارة اذا جاز ينبغى ان يجوز عقد
الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدّار فى هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح اراد ان يدفعه
فقال وعدم انعقادها اى الاجارة فى صورة اضافته اى العقد الى المنفعة ليس لفساد
المجاز بل لانها اى المنفعة لا يصلح محلا لها اى لاضافة العقد اليها لكونها معدومة
وحكمه اى المجاز ثبوت ما اريد به من المعنى خاصا كان المجاز او عاما دخل فيه اى فى ذلك
العام المعنى الحقيقى نحو لا ادخل دار فلان حيث يتناول الملك والعارية والاجارة او لا نحو
لا تبيعوا الصاع بالصاعين فان المراد به ما يحل فيه وهو لا يتناول المعيار المخصوص اعلم
انه لم المر يتصور من احد نزاع فى صحة قولنا جائنى الاسود الرماة الا زيدا ولم يوجد القول
بعدم عموم المجاز فى كتب الشافعية كما ذكر فى التلويح لم اتعرض لذلك البحث وحكمه ايضا
جواز نفيها اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقى عن المسمّى وهو المعنى المجازى حيث يقال للجد ليس
باب كما يقال للرجل الشجاع ليس باسد اعلم انهم قالوا ان صحة نفى المعنى الحقيقى للفظ عند
العقل وفى نفس الامر عن المعنى المستعمل فيه علامة كون اللفظ مجازا وعدم صحته علامة
كونه حقيقة وقيدوا بنفس الامر لان النفى ربما يصح لغة واللفظ حقيقة كما فى قولنا
زيد ليس بانسان واعترض عليه بانه يشكل بالمجاز المستعمل فى الجزء او اللازم المحمولين
كالانسان فى الناطق والكاتب فان عدم صحة نفيه عنهما متحقق حيث يصح الحمل من
الجانبين ولا حقيقة واجيب بانه يصح نفى مفهومه المطابقى عن المراد منهما وهو مفهومهما
وهو المراد بصحة النفى اقول ليس المراد ذلك بل صحة نفيها عن افراد المعنى المجازى كما يشهد
الامثلة لانها المقصودة بالاستعمال فلا يندفع بما ذكر الاشكال بل الجواب انه ان اراد
استعماله فى مفهوم الناطق او الكاتب سلمنا ان الاول جزء والثانى لازم لكن صحة النفى
متحقق لان مفهوم الناطق ليس بانسان وان اراد استعماله فيما صدق عليه الناطق او
الكاتب سلمنا ان عدم صحة النفى متحقق لكن الاول ليس بجزء والثانى ليس بلازم نعم يرد
الاشكال قطعا بما اذا استعمل اللفظ الموضوع للعام فى الخاص بخصوصه فانه مجاز مع
امتناع سلب معناه الحقيقى عن الخاص ويخلفها اى المجاز الحقيقة اعلم ان العلماء اتفقوا
على ان المجاز خلف عن الحقيقة اى فرع لها ثم اختلفوا فى ان الخلفية فى حق التكلم او فى حق

او فى حق الحكم فقال ابو حنيفة فى حق التكلم لا الحكم لانهما اى الحقيقة والمجاز من اوصاف
اللفظ فلا بد ان يراعى فى حق الخلفية ايضا هذا الوصف فيكفى صحتها اى الحقيقة لفظا
اى من حيث القرينة سواء صح معناها او لا ولا بد من امكان الاصل بالذات وامتناعه
بالعرض ليخلفه خلفه حتى اذا امتنع الاصل بالذات لا يخلفه خلفه ولا يصح الحكم اصلا
كما فى اليمين الغموس حيث لم يجب الكفارة وقالا اى الامامان يخلف المجاز الحقيقة فى
حق الحكم لانه اى الحكم هو المقصود باللفظ فلا بد ان يكون هو المعتبر دون الوسيلة اليه
فشرط صحتها حكما ليخلفها خلفها بسبب امتناعها العارض قلنا فى الجواب عن قولهما
التجوز الذى هو التصرف اللفظى لا يتوقف على صحة الحكم واحتماله كالاستثناء فانه لما كان
تصرفا لفظيا لم يتوقف على صحة الحكم وامكانه فان من قال لامرأته انت طالق الفا الا تسعمائة
وتسعة وتسعين انه يقع واحدة ذكره فى المنتقى وايجاب ما زاد على الثلث باطل حكما وان
صح تكلما والاستثناء تصرف فى التكلم يمنع عن الدخول لا فى الحكم والا لزم التناقض فصح و
كذا التجوز لما كان تصرفا فى التكلم صح لاثبات المعنى المجازى وان لم يصح المعنى الحقيقى فقول
المولى للاكبر اى لعبده الاكبر سنا منه هذا ابنى مراد به البنوة اصل وهذا ابنى مراد به الحرية
خلف والاصل صحيح من حيث القرينة غير صحيح بعارض الكبر فيراد به لازم البنوة وهو الحرية
من حين الملك فبالضرورة يجعل ذلك القول من المولى اقرارا بالحرية من حين الملك ولا استحالة
فيه انما المستحيل ثبوت البنوة حتى لو قال عتق على من حين ملكته كان صحيحا ويعتق العبد
عنده اى عند ابى حنيفة قضاء من غير نية لكونه متعينا وعندهما الاصل ثبوت البنوة
والخلف ثبوت الحرية بهذا اللفظ والاصل ممتنع فبالضرورة لا يجعل اقرارا ولا يعتق
العبد عندهما اعلم ان لثبوت العتق عند ابى حنيفة طريقين الاول الاستعارة كما ذهب
اليه بعض علماء البيان بان يطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما فى لازم مشهور وهو
الحرية من حين الملك وهو فى الابن اقوى واشهر الثانى اطلاق السبب على المسبب فان البنوة
من اسباب العتق فمن شرط فى السببية ان يكون المعنى الحقيقى سببا للمعنى المجازى بعينه
تمسك بالطريق الاول ومن اكتفى بالجنسية تمسك بالثانى بخلاف قول المولى لعبده يا ابنى
حيث لا يقع به العتق لانه اى النداء لاستحضار المنادى بصورة الاسم لا بمعناه واذا
لم يكن المعنى مطلوبا لم يصح الاستعارة لتصحيح المعنى لان تصحيح غير المطلوب اشتغال بما لا

يعنى هكذا يجب ان يعلم هذا المقام ووقوعه اى وقوع العتق بيا حر ويا مولاى مع وجود
النداء ههنا ايضا لكونه اى لكون كل واحد من هذين اللفظين صريحا فيه اى فى الاعتاق
اما الاول فلكونه حقيقة فيه بلا اشتراك ولا قرينة صارفة واما الثانى فلان لفظ المولى
وان كان مشتركا احد معانيه المعتق لكن فى العبد لا يليق الا هذا المعنى فيعتق بلا نية لان
المشترك المقترن بالقرينة المعينة حكمه حكم الصريح ولذا اى ولكون المجاز خلفا عن الحقيقة
بالاتفاق امتنع المجاز اذا امكنت الحقيقة لان شان الخلف ان لا يزاحم الاصل ولا ينازعه
فاذا تعذرت الحقيقة بان لا يتوصل الى المعنى الحقيقى الا بمشقة كاكل النخلة او هجرت بان يتركه
الناس وان تيسر الوصول اليه كوضع القدم وقيل المتعذرة ما لا يتعلق به حكم وان تحقق
والمهجورة قد يثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز عادة او شرعا فان المهجور شرعا
كالمهجور عادة صير اليه اى الى المجاز لعدم المزاحمة اما المتعذرة فكان يقول والله لا اكل من
هذه النخلة او الكرم او القدر فانه يقع على ما يتخذ منه مجازا بخلاف ما اذا قال لا اكل من هذه
الشاة او نحوها فانه يقع على عينه لان الحقيقة غير متعذرة فلا يصار اليه واما المهجورة عادة
فكان يقول لا اضع قدمى فى دار فلان فان الحقيقة اللغوية اعنى وضع القدم سواء كان مع
الدخول او بدونه مهجورة عادة حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث ذكره قاضى خان بل المراد
معناه المجازى وهو الدخول حافيا او متنعلا او راكبا واما المهجورة شرعا فكالتوكيل بالخصومة
حيث لا يراد حقيقة الجدال والنزاع اذ لا اذن له فى الشرع بل الجواب مطلقا اقرارا كان او
انكارا بطريق استعمال المقيد فى المطلق والكل فى الجزء فان قيل الواجب عند تعذر الحقيقة
العدول الى اقرب المجازات كالبحث والمدافعة لا الى ابعدها كالاقرار قلنا المدافعة هى عين
الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها
فهو عين الجواب والخصومة لم تجعل مجازا عن الاقرار الذى هو ضدها بل عما دلت عليه القرينة
كما هو الواجب لا اذا تعارفا المجاز اى غلب فى التعامل عند بعض مشايخ بلخ وفى التفاهم عند
مشايخ عراق وفى الجامع الصغير ما يدل على ان الثانى قول الامام والاول قولهما حيث قال
اذا حلف لا ياكل لحما فاكل لحم ادمى او خنزير حنث عنده لان التفاهم يقع عليه ولا يحنث عندهما
لان التعامل لا يقع عليه لان لحمهما لا يؤكل واستعملت الحقيقة فى الجملة خلافا لهما اعلم ان
الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصر المجاز متعارفا فالعمل بالحقيقة

بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا مع استعمال الحقيقة فعنده العبرة للحقيقة لان الاصل
لا يترك الا للضرورة ولا ضرورة وعندهما العبرة للمجاز لان المرجوح فى مقابلة الراجح ساقط
بمنزلة المهجور فيترك ضرورة والجواب ان غلبة استعمال المجاز لا يجعل الحقيقة مرجوحة لان
الغلبة لا يترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال فى حد التعارض كذا فى شرح الجامع البرهان
واختاره صاحب التنقيح وهو مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا
للحقيقة ام لا وفى كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة
بعمومه كما فى مسئلة اكل الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبنى على اختلافهم فى جهة
خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية فى الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى وعنده
لما كانت فى التكلم كان جعل الكلام عاملا فى معناه الحقيقى اولى وقد يتعذران معا اى الحقيقة
والمجاز والمراد معناهما اذا كان الحكم ممتنعا فان وضع الكلام لافادة المرام فاذا تعذر اثبات
الموضوع له يجعل مجازا او كناية تصحيحا له فاذا تعذر اثباته ايضا يلغو ضرورة كقوله لامرأته
هذه بنتى حتى لا تطلق مطلقا سواء كانت اكبر سنا منه او اصغر معروفة النسب او مجهولته اما
تعذر المعنى الحقيقى وهو النسب فى الاول فظاهر واما الثانى فلان النسب لا يجوز ان يثبت مطلقا
بان يثبت منه وينتفى ممن اشتهر منه لانه لما اشتهر من الغير لم يؤثر اقراره فى ابطال حق
الغير ولا فى حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان ينتفى ممن اشتهر منه لان الشرع يكذبه
لاشتهاره من الغير ولو كذب نفسه لا يثبت فلان لا يثبت بتكذيب الشارع اولى لان
تكذيبه اقوى من تكذيب نفسه واما فى الثالث فلان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح
قبل تصديق المقر له اياه كما صح الرجوع عن الايجاب فى العقود قبل وجود القبول فلا يمكن
العمل بموجب هذا الاقرار قبل تاكده بالقبول لاحتمال انتقاضه بالرجوع او الرد هذا هو المذكور
فى الاسرار والاشارات والمبسوط والامام فخر الاسلام وضع المسئلة فى المعروفة النسب
لان تعذر العمل فيها اظهر واما تعذر المعنى المجازى وهو الحرمة فلانه ان ثبت فاما ان يكون
الحرمة التى هى من لوازم البنتية او التى تقطع الحل الثابت بالنكاح والاول باطل لانه مناف
للنكاح فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل وكذا الثانى لانه ليس من لوازم
هذا الكلام بل من منافياته فلا يصح استعماله فيه والحاصل ان التحريم الذى فى وسعه لا يصح
اللفظ له والذى يصح اللفظ له ليس فى وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ بخلاف

العتق بقوله هذا ابني للاكبر او المعروف النسب لانه موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك
كانشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لا عتق مناف للملك ولهذا يصح شراء
امة وبنته فاثبات العتق القاطع للملك متصور منه وثابت في وسعه فيجعل هذا ابني مجازا
منه اقول ينبغي ان لا يتعذر المجاز عند من يكتفي في المجاز باعتبار السببية بكون المعنى الحقيقي
سببا للمعنى المجازي بجنسه كما سبق فليتامل ولا يجتمعان اى المعنى الحقيقي والمجازي مرادين
بلفظ واحد لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال
الدابة عرفا فيما يدب على الارض ووضع القدم في الدخول وفي امتناع استعماله في المعنى
الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا معا وانما النزاع
فيما اشير اليه في المتن وهو ان يستعمل اللفظ الواحد ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي
والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان يقول لا تقتل اسدا ويريد السبع والرجل
الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والاخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة
وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والحق انه فرع استعمال المشترك في معنييه
فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فاللفظ بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز
ذلك جوز هذا كالشافعي ومن لا فلا وان امتناعه انما هو من جهة اللغة حيث لم يثبت ذلك
ولم يسمع ممن يعتد به والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه ضعيفة لا حاجة الى ايرادها
وردها فلا يراد المس باليد وغير الخمر اورد للاصل المذكور فرعين لانه اما ان يتحقق ارادة
المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة في قوله تع او لامستم النساء حيث اريد به الوطئ
مجازا حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد واما ان يتحقق ارادة الحقيقة فيمتنع ارادة المجاز
كالخمر في قوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه حيث اريد بها حقيقتها فلا يراد
غيرها من المسكرات بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل وانما يجب الحد في السكر منها بدليل
اخر من اجماع او سنة فان قيل لم لا يجوز ان لا يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطئ
وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه يتوقف
على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث ثم لما
كان مسائل يتراءى فيها الجمع بين الحقيقة والمجاز اوردها وحققها فقال واذا قال حالفا
لا اضع قدمي في دار فلان انما وقع اى لفظ لا اضع قدمي على الدخول حافيا الذي هو من معناه

معناه الحقيقي والدخول متنعلا وماشيا وراكبا الذي هو معناه المجازي وانما وقع لفظ
في دار فلان على الملك الذي هو معناه الحقيقي وعلى الاجارة والعارية اللتين هما معناه المجازي
بعموم المجاز اى انما وقع بطريق ارادة معنى مجازي عام شامل للمعنى الحقيقي ايضا لا بطريق
الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في الارادة وهو اى المعنى المجازي العام في الصورة الاولى
الدخول مطلقا بدلالة العرف فكانه قال لا ادخل فيحنث كيف دخل وذلك المعنى في الصورة
الثانية نسبة السكنى لا نسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا بدلالة العادة وهي ان الدار
لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبعض ساكنها الا ان السكنى قد يكون حقيقة وهو ظاهر وقد
يكون دلالة بان يكون الدار ملكا له اذ يتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول فيها سواء
سكن فيها المالك او غيره لقيام دليل السكنى التقديري كذا في الخانية والظهيرية لكن
ذكر شمس الائمة انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل الغير وكذا
اذا قال عبدي كذا يوم يقدم فلان انما يعتق العبد بالقدوم ليلا او نهارا لان اليوم في مثله
اى مثل هذا الكلام ليس بمعنى بياض النهار حتى لا يتناول الليل بل بمعنى الوقت مطلقا كقوله
تع ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي من الزحف حرام ليلا كان او نهارا وذلك لان اليوم
اذا تعلق بفعل ممتد فلبياض النهار وبغير ممتد فلمطلق الوقت لانه حقيقة في النهار فلا
يعدل عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد لان
الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضي كون الظرف معيارا
له غير زايد عليه مثل صمت الشهر يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر
فاذا امتد الفعل امتد الظرف ضرورة فيصح حمله على حقيقته وهو النهار والا فلا لان
الممتد لا يكون معيار الغير فلا يصح حمله على النهار الممتد بل يكون مجازا عن جزء الزمان
لا يعتبر امتداده عرفا سواء كان من الليل او النهار وكذا اذا قال لله على كذا ونوى اليمين
والمسئلة على ستة اوجه لان القائل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين او بدونه
او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوي النذر واليمين جميعا فالثلثة الاول نذر
بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخريين خلاف واليهما اشار بقوله ونوى
اليمين اى مع نية النذر او من غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف الخامس يمين
والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان موجب الاول الوفا

بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب المحافظة على البر والكفارة عند الفوت
لا القضاء واللفظ حقيقة فى النذر لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على النية
بخلاف اليمين فلما جوز الجمع بينهما لزم ظاهرا تجويز الجمع بين الحقيقة والمجاز وليس كذلك
فاجاب عنه بقوله انما لزم النذر واليمين لانه اى هذا القول نذر بصيغته لكونها موضوعة
لذلك يمين لا بصيغته حتى يلزم الجمع بل بموجبه وفحواه لان النذر ايجاب للمباح الذى
هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذى هو مباح ايضا كترك الصوم
مثلا لان ايجاب الشئ يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تع قد فرض الله لكم
تحلة ايمانكم اى شرع لكم تحليلها بالكفارة سمى تحريم النبى عليه السلام مارية او
العسل على نفسه يمينا وههنا بحثان الاول ان اليمين ان كان موجبه يثبت وان لم ينو
كما فى شراء القريب يعتق عليه وان لم ينو والا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز الثانى
ان الجمع لا يندفع بما ذكرتم لان ثبوت اليمين لما توقف على الارادة وقد اريد باللفظ
ما وضع له وغيره ثبت الجمع ضرورة وما ذكرتم ليس الا بيان العلاقة بين اليمين والنذر
المجوزة للمجاز اجيب عن الاول بوجهين الاول انه لما استعملت الصيغة فى محل الاخر خرج اليمين
عن ان يكون مراده فصارت كالحقيقة المهجورة فلا يثبت من غير نية والثانى ان تحريم ترك
المنذور يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد
لان الشارع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف شراء القريب فان الشرع جعله اعتاقا
قصد او لم يقصد واجيب عن الثانى بانه انما يرد لو كان المراد بهذا الكلام معناه الحقيقى وهو
ايجاب المباح والمعنى المجازى وهو تحريم المباح وهو ممنوع بل ظاهر عبارات السلف يشير الى
ان ليس المراد منه غير ايجاب المباح لكن له صلاحية ان يكون يمينا عند النية فلا يكون
الا نذرا نظرا الى الصيغة يمينا نظرا الى المعنى وهو الايجاب كالهبة بشرط العوض هبة باعتبار
الصيغة حتى تراعى فيه شرائط الهبة بيع باعتبار المعنى حتى تراعى فيه احكام البيع و
كالاقالة فانه فسخ نظرا الى اللفظ وبيع نظرا الى المعنى حتى يراعى فيها احكامهما فكذلك
ههنا يراعى احكامهما حتى لو لم يصم وجب عليه القضاء باعتبار النذر والكفارة باعتبار
اليمين سلمنا انهما مرادان لكن لا نم انه من قبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز بل من قبيل الكناية
وهو لا ينافى ارادة الحقيقة ولا يفهم معناها الا بالارادة والممنوع انما هو الجمع بين المعنى

المعنى الحقيقى والمجازى لا الحقيقى والمكنى عنه فان قيل الفقهاء لا يعتبرون الكناية بهذا المعنى
اجيب بالمنع كيف وقد قال العلامة النسفى فى الكافى فيمن قال لله على المشى الى بيت الله
يجب الحج ماشيا بطريق الكناية لان هذه العبارة صارت كناية عن ايجاب الاحرام شرعا
وعرفا ثم قال ولا فرق بين ان يكون الناذر فى الكعبة او خارجا منها لان هذا اللفظ صار
كناية عن التزام الاحرام عرفا اذ الاحرام باحد النسكين لا يكون بلا مشى فكان من لوازم الاحرام
وذكر اللازم وارادة الملزوم كناية ثم شرط صحته اى المجاز قرينة تمنعها اى الحقيقة
والمراد المعنى الحقيقى وفيه اشارة الى ان القرينة خارجة عن مفهوم المجاز بل شرط لصحته
عند ائمة الاصول وان جعلت داخلة فى مفهوم المجاز على راى علماء البيان حسا نحو لا
ياكل من هذه النخلة او عقلا نحو واستفزز من استطعت منهم فان العقل يدرك ان الحكيم لا
يريد ظاهره او عادة كما فى يمين الفور فان المرأة اذا ارادت الخروج فقال الزوج ان خرجت
فانت طالق يحمل على الفور عرفا وان كان المعنى الحقيقى للخروج مطلقا او شرعا كما فى التوكيل
الخصومة وقد سبق وهى اى القرينة هذا تقسيم للقرينة بوجه آخر اما خارجة عن المتكلم
والكلام اى لا تكون امرا فى المتكلم وصفة له ولا من جنس الكلام كدلالة الحال فى يمين الفور
فانها ليست صفة للمتكلم ولا من جنس الكلام او امر فى المتكلم كقوله تع واستفزز اى حرك من استطعت
منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فان كون الامر تعالى وتقدس حكيما يدل على انه لا يامر ابليس
باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه لعلاقة ان الايجاب يقتضى تمكن
المامور من الفعل وقدرته عليه او امر فى الكلام فاما ذلك الامر زيادة معناه اى معنى ذلك
الكلام فى بعض الافراد فان بعض الافراد قد يكون اولى بالارادة من الاخر لاختصاص الاخر
بزيادة ليست فى الباقى كما اذا حلف لا ياكل فاكهة لا يقع على العنب لزيادة خصوصية
فيه او نقصانه اى نقصان معنى ذلك الكلام فيه اى فى بعض الافراد فان بعض الافراد
قد يكون اولى ايضا بالارادة من الاخر لاختصاص الاخر بنقصان ليس فى الباقى كما اذا قال كل
مملوك لى كذا حيث لا يقع على المكاتب فان الملك فيه ناقص واما محل الكلام اى مضمونه
وفحواه عطف على قوله فاما زيادة معناه كقوله عليه السلام الاعمال بالنيات ورفع
عن امتى الخطاء والنسيان فان مضمون هذين الكلامين يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة
اذ يحصل العمل بلا نية والخطاء والنسيان يقعان عنا والنبى معصوم عن الكذب بل المراد

والله اعلم حكم الاعمال وحكم الخطاء والنسيان من قبيل قوله تعالى واسئل القرية والحكم وما
فى معناه كالاثر واللازم مشترك لفظا بين ما يتعلق بالاخرة وهو الثواب فى الاعمال المفتقرة
الى النية والاثم فى الافعال المحرمة وبين ما يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة و
الاساءة ونحو ذلك وما يتعلق بالاخرة ليس حكما للاعمال واثر اله على مذهب اهل الحق خلافا
للمعتزلة بل هى علامات محضة كما تقرر فى موضعه فاطلاق الحكم وما فى معناه عليه يكون
بمعنى اخر بالضرورة ولا معنى للاشتراك اللفظى الا ذلك فاذن لا يجوز ارادتهما جميعا اما
عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعى فلان مثل هذا المجاز عنده من قبيل
المقتضى ولا عموم له بالاتفاق صرح به فى الاحكام وغيره بل يجب حمله على احدهما
فحمله الشافعى على الثانى لوجهين الاول انه اقرب الى موافقة دلالة اللفظ على النفى لانه
اذا قال لا صلوة لا صوم الا بكذا فقد دل على نفى اصل الفعل بدلالة المطابقة وعلى صفاته
بدلالة الالتزام فاذا تعذر العمل بدلالة المطابقة تعين العمل بدلالة الالتزام تقليلا
لمخالفة الدليل الثانى انه اذا كان اللفظ قد دل على نفى العمل وعدمه يجب عند تعذر
حمل اللفظ على حقيقته حمله على اقرب المجازات الشبيهة به ولا يخفى ان مشابهة الفعل
الذى ليس بصحيح ولا كامل للفعل المعدوم اكثر من مشابهة الفعل الذى نفى عنه احد الامرين
دون الاخر له فكان الحمل عليه اولى وحمله ابو حنيفة على الاول لوجهين الاول ان الثواب
ثابت اتفاقا قال فى الاحكام المتبادر الى الفهم من نفى كل فعل كان متحقق الوجود انما هو
نفى فائدته وجدواه ولا فائدة اعظم من الثواب فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك
او المجاز الثانى انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية اصلا
بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح فان قيل هذا مشترك الالزام
اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التى هى محل الثواب قلنا لا حاجة اليه بعد ان يراد
ثواب الاعمال بالنيات بخلاف ارادتهم جواز الاعمال بالنيات حيث يخرج عنه مثل
البيع وغيره وكذا الحكم المقدر فى الحديث الثانى وما فى معناه مشترك بين المؤاخذة الاخروية
والعقوبة الدنيوية فلا يجوز ارادتهما جميعا لما سبق والاول مراد بالاتفاق فلا يراد
الثانى والا لزم العموم فلا يجوز الاستدلال بالحديث الاول على اشتراط النية فى الوضوء وبالثانى
على عدم فساد الصلوة بالكلام ناسيا وعلى عدم فساد الصوم بالاكل خاطئا كما ذهب اليه

اليه الشافعى هكذا يجب ان يعلم هذا المقام حتى يتخلص عن الشبه والاوهام قيل ومن هذا
القبيل مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم اى كل ما اضيف فيه الحرمة الى العين كحرمة
الامهات وحرمة الميتة والخمر والخنزير فان بعض العلماء على انه مجاز من باب اطلاق اسم
المحل على الحال وبعضهم على انه من حذف المضاف فان نفس مضمون الكلام يدل عقلا على
عدم ارادة الحقيقة لان الحل والحرمة من عوارض الافعال لا الذوات والصحيح الذى عليه
المحققون انه حقيقة لان الحرام نوعان نوع يكون منشأ حرمته عين ذلك المحل كحرمة
اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه ونوع يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة
اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم ممنوع لكن المحل
قابل للاكل فى الجملة بان ياكل مالكه او ياذن لغيره بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية
الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففى الحرام لعينه المحل اصل والفعل
تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا من قبول الفعل ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار
فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام
نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما فى
ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيف
الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة
حرام فمعناه ان الميتة منشأ الحرمة اكلها فاذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام
باحد الاعتبارين ثم الحقيقة لما كانت اصلا لا يعدل عنه الا الداع اراد ان يبينه فقال
الداعى اليه اى الى المجاز اما لفظى وهو اختصاص لفظه بالعذوبة فان لفظ الحقيقة
قد يكون وحشيا يتنفر الطبع عنه كلفظ الخنفقيق مثلا ولفظ المجاز وهو الداهية عذب
لا تنافر فيه او الوزن عطف على العذوبة فان لفظ الحقيقة قد يكون بحيث اذا استعمل
لا يكون الكلام موزونا بخلاف لفظ المجاز او المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة
والتجنيس والترصيع وغير ذلك فان كلا منها قد يتأتى بالمجاز دون الحقيقة واما معنوى وهو
اختصاص معناه بالتعظيم كاستعارة لفظ ابى حنيفة لرجل عالم او التحقير كاستعارة البق
وهو الذباب الصغير للجاهل او الترغيب كاستعارة ماء الحيوة لبعض المشروبات لترغيب
السامع او التنفير كاستعارة السم لبعض المطعومات ليتنفر السامع او زيادة البيان فان

قولك رايت اسدا ابين فى الدلالة على الشجاعة من قولك رايت شجاعا لان ذكر الملزوم
بينة على وجود اللازم وفى المجاز اطلق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى
بالبينة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينة او تلطف الكلام كاستعارة بحر
من المسك موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد فيفيد لذة تخييلية وزيادة شوق الى ادراك
معناه فيوجب سرعة التفهم او مطابقة تمام المراد المراد هو الخاصية والمزية التى تفاد
بالكلام وتمام المراد كيفية افادته بتراكيب مختلفة الدلالة عليه فى مراتب الوضوح
والخفاء فانه لا يمكن بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها عند العلم
بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية
لاختلاف مراتب اللزوم فى الوضوح فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتادية المعنى بالعبارات
المختلفة فى الوضوح يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك تذنيب قد جرت العادة
بالبحث عن بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لدلالتها على معان
بعضها حقيقة وبعضها مجاز يتوقف شطر من المسائل الفقهية عليها وكثيرا ما يسمى
الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف فى البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه
لما فى الثانى من الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاق الحرف على مطلق الكلمة من حروف المعانى
الحروف العاطفة سميت بها لان وضعها لمعان تتميز بها عن حروف المبانى التى بنيت الكلمة
عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهى من حروف
المعانى والا فمن حروف المبانى فالواو لمطلق الجمع اى جمع الامرين وتشريكهما فى الثبوت مثل
قام زيد وقعد عمرو او فى حكم نحو قام زيد وعمرو او فى ذات نحو قام وقعد زيد بلا دلالة
على مقارنة اى اجتماع المعطوف مع المعطوف عليه فى الزمان كما نقل عن مالك ونسب الى
الامامين ولا دلالة على ترتيب اى تاخر ما بعدها عما قبلها فى الزمان كما نقل عن الشافعى
ونسب الى ابى حنيفة رح واستدلوا على ذلك بوجوه اختير ههنا اثنان منها واشير الى الاول
بقوله للنقل عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو على انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه فى خمسة
عشر موضعا من كتابه واشير الى الثانى بقوله والاستقراء اى استقراء موارد الاستعمال
فانا نجدها مستعملة فى مواضع لا يصح فيها الترتيب والمقابلة والاصل فى الاطلاق الحقيقة
ولا دليل على الترتيب والمقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل ولما ذهب بعضهم الى انه

الى انه للمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الثلث عندهما فى قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار
فانت طالق وطالق وطالق اراد ان يدفعه فقال فوقوع الثلث عندهما اذا قيل لغير الموطوءة
ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس لدلالته على المقارنة بل لان زمانه
اى زمان وقوع الطلاق هو زمان وجود الشرط ولا تفريق فى ذلك الزمان وانما التفريق
فى ازمنة التعليق لا فى ازمنة التطليق حتى يتعدد الطلاق بتفرق ازمنة التطليق فان الترتيب
انما هو فى التكلم لا فى صيرورة اللفظ تطليقا كما اذا كرر الشرطية بان يقال لغير الموطوءة ان
دخلت الدار فانت طالق ثلث مرات فعند الشرط يقع الثلث اتفاقا فكذا ههنا او قدم
الاجزية بان يقال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار حيث يقع الثلث
اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلق به الاجزية المتوقفة دفعة ولما ذهب بعضهم الى انه
للترتيب عند ابى حنيفة استدلالا بوقوع الواحدة عنده فى الصورة المذكورة اراد ان يدفعه
ايضا فقال ووقوع الواحدة عنده فى الصورة المذكورة ليس لدلالته على الترتيب بل لان
الوقوع اى وقوع الاجزية انما هو على التعاقب دون الاجتماع كالتعليق فانه ايضا على التعاقب
وذلك لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها
التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة فى الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية
بعد تعليق الاولى والثالثة بعدهما واذا كان تعليق الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون
الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عنده وقوعه وفى المنجز تبين
بالاولى فلا يصادف الثانية والثالثة المحل فكذا المعلق اذا وقع بخلاف صورة التكرار
التى اوردها مقيسا عليها فان كل واحد من الاجزية يتعلق بالشرط بلا واسطة الاخرى فى هذه
الصورة واما فى محل النزاع فيتعلق الثانى بواسطة الاول والثالث بواسطة الثانى كما عرفت
فافترقا وبخلاف صورة التقديم ايضا فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان فى اخر الكلام
ما يغير اوله يتوقف الاول على الاخر فلا يكون فيه تعاقب فى التعليق حتى يلزم تعاقب فى
الوقوع وهى اى الواو اذا دخلت بين الشيئين فاما ان يتعلق المعطوف عليه بشئ مثل ان يقع
خبر المبتدا او جزاء لشرط او صفة لموصوف ونحو ذلك تفيد الواو الجمع بينهما فى ذلك
التعلق فقوله ان دخلت هذه الدار فانت طالق وطالق وطالق بعد قوله كلما حلفت بطلاقك
فانت طالق يمين واحدة ولذا يقع طلقة واحدة اتفاقا لا كتكرار الشرط ليكون حلفين

فيقع ثنتان بمقتضى كلما وكذا انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه يقع بواحدة
وان دخلتهما او لم يتعلق المعطوف عليه بشئ فيفيد الواو الجمع بين ذينك الشيئين في الحصول
اي حصول مضمونهما في الواقع فقط بلا اعتبار خصوصية الاول في الثاني او العكس وانما
افادت ذلك اذ لولاها لاحتمل الرجوع والاضراب عن الاول نحو ان دخلت الدار فانت طالق
وان دخلت الدار فانت طالق حيث يقع ثنتان اذا دخلتها واما الزيادة على ذلك من اعتبار
بعض قيود الاول في الثاني او العكس فمن القراين ولا يدل عليها الواو اصلا مثلا اذا قيل
هذه طالق ثلثا وهذه طالق انما تطلق الثانية واحدة لانه لو قصد الثلث لم يذكر طالق
الثاني وعلى هذا فقس وتستعار الواو للحال لان الواو لمطلق الجمع والاجتماع الذي بين الحال
وذيها من محتملاته فيجوز استعارتها بمعنى الحال عند الاحتياج كما في ادّ الي الفا وانت حر فلا يعتق
قبل الاداء لان الواو للحال اذ لا وجه للعطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية والثانية
اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط فيتعلق
الحرية بالاداء كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق فيتعلق الطلاق بالركوب
تعلقه بالدخول فصار كانه قال ان اديت الي الفا فانت حر فان قيل ما ذكر عكس ما يقتضيه
ذلك الكلام فان الواو لما دخلت في انت حر اقتضت ان يكون الحرية شرطا للاداء فتكون
سابقة عليه لوجوب تقدم الشرط على المشروط فلا تكون معلقا بل يقع الحرية في الحال قلنا
اولا انه من باب القلب والتقدير كن حرا وانت مؤد الي الفا وانما حمل عليه لامتناع
تعليق الاداء بما دخل فيه الواو ولان التعليق انما يصح ممن يصح منه التنجيز وليس في وسع المتكلم
تنجيز الاداء فكيف يصح تعليقه ولما لم يصح العمل بظاهره ولم يمكن العمل بالعطف ايضا حمل
على القلب الذي هو شعبة من البلاغة وثانيا ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب
الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه فمعنى الكلام اد الي الفا تصر حرا فيكون الحرية
متعلقة بالاداء ضرورة والفاء للتعقيب اي لافادة كون ما بعده بعد ما قبله بغير مهلة
قال الشيخ عبد القاهر اصل الفاء الاتباع والعطف فرع على ذلك الا يرى انه لا يعري عن
الاتباع بوجه وقد يكون الاتباع مجردا عن العطف كما في جواب الشرط بالفاء ففي قوله
ان دخلت هذه الدار فهذه لا يحنث بترك دخول احديهما ولا بتقديم دخول الثانية على دخول
الاولى ولا بتاخيرها اي الثانية عن الاولى بمهلة لان الشرط انما هو دخول الثانية عقيب الاولى

الاولى بلا مهلة وتدخل حكم العلة يعني ان الاصل ان يدخل الفاء حكم العلة لترتبه عليها
نحو جاء الشتاء فتاهب فقوله فهو حر في جواب من قال بعت منك هذا العبد بكذا قبول
للبيع واعتاق للعبد لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب وهي للترتيب ولا يترتب
العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء بخلاف قوله هو
حر او وهو حر حيث لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فبقي محتملا لرد الايجاب
بان جعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب وللقبول للبيع بان جعل انشاء للحرية في الحال
فلا يثبت القبول بالشك ويسمى هذا فاء التفريع والسببية وقد تدخل الفاء العلل اذا
دامت تلك العلل فانها اذا كانت دائمة كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء
الحكم كما يقال لمن هو في قيد ظالم ابشر فقد اتاك الغوث فان الغوث بعد ابتداء الابشار
باق ويسمى هذا فاء التعليل لانها بمعنى لانه ففي قوله اد الي الفا فانت حر يعتق حالا لا
لان معناه اد الي الفا لانك حر وانما لم يحمل على تعليق الحرية بالاداء كما هو حقيقة الفاء
بتقدير ان اديت الي الفا فانت حر لان الاضمار خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا ضرورة
فان قيل دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل قلنا فيما ذهبنا عمل بحقيقة الفاء
من وجه لان العلة لما كانت مستدامة يحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار وفيه بحث
لان الاضمار وان كانت خلاف الاصل الا ان فيه عملا بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي ان
يكون اولى فالصواب ان يقال تقدير الشرط الناقل الى المستقبل عند التلفظ به لم يعهد مع
الماضي نحو اتيتني اكرمتك فعدم تقدير الشرط مع الاسمية وهي ابعد من الماضي اولى وتستعار
الفاء للواو في قوله لفلان علي درهم فدرهم حتى لزمه درهمان لان الفاء للترتيب ولا
يمكن رعايته بين العينين حقيقة بل بين الفعلين والدراهم في الذمة في حكم العين فلا
يتصور فيها الترتيب فيجعل الفاء مجازا عن الواو لمشاركتهما في نفس العطف ويجوز ان
يصرف الترتيب الى الوجوب لا الواجب ويبقى الفاء على حقيقتها وثم للتراخي وهو ان يكون
بين المعطوفين مهلة لكن ذلك التراخي عند ابي حنيفة في التكلم ويلزمه التراخي في الحكم
بمنزلة ما لو سكت ثم استانف قولا بكمال التراخي اذ لو كان التراخي في الحكم دون التكلم
لكان التراخي موجودا من وجه دون وجه ولانها دخلت في اللفظ فيجب اظهار اثر
التراخي فيه ايضا وعندهما في الحكم لا التكلم لانه متصل في التكلم حقيقة فكيف يجعل

منفصلا والعطف لا يصح مع الانفصال فينبغي ان يكون الاتصال لفظا مراعاة لحق اللفظ
قلنا ليس المراد انه للتراخي اللفظ بل للتراخي الحكم الحاصل عند تراخي اللفظ وصحة العطف
تعتمد على الاتصال صورة ولا نزاع في اعتباره حتى تم الثاني بما تم به الاول وانما النزاع
في جعله الاتصال الصوري المشروط في العطف بمنزلة الانفصال الصوري حتى لا يتعلق
الثاني بما تعلق به الاول فاذا قال الزوج لغير الموطوءة انت طالق ثم طالق ثم طالق
ان دخلت الدار نزل الاول لعدم تعلقه بالشرط الاتي لانه كالمنفصل عنه صورة
ولغا الباقي لعدم المحل لان المرأة غير موطوءة ولو قدم الشرط تعلق الاول وفائدته
انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق ونزل الثاني في الحال لعدم تعلقه بالشرط
كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق فسكت ثم قال انت طالق ولغا الثالث لعدم
المحل فان قيل ينبغي ان يلغو الثاني ايضا لان التراخي لما اعتبر في اللفظ صار كانه سكت
ثم قال طالق فيكون خبرا بلا مبتداء فيلغو ضرورة قلنا انما لم يلغ لما عرفت ان صحة
العطف مبنية على الاتصال صورة وذلك موجود ههنا فيعتبر في الثاني ما تم به الاول
وفي حق الموطوءة ان اخر الشرط نزل الاول والثاني في الحال لعدم تعلقهما بالشرط فكانه
سكت عليهما ثم قال انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت موطوءة كانت محلا فيقع
طلقتان وتعلق الثالث لقربه بالشرط وان قدم الشرط تعلق الاول لاتصاله به ونزل
الباقي اي الثاني والثالث لوجود المحل وقالا الجمل المذكورة يتعلقن جميعا بالشرط وينزلن
بالترتيب عند وجود الشرط في الصور كلها لان ثم للعطف بالتراخي في الحكم فلوجود العطف
يتعلق الكل بالشرط ولوجود التراخي حكما يقع مرتبا فاذا كانت عند وجود الشرط موطوءة
يقع الثلث والا فيقع واحدة ويلغو الباقي لعدم المحل ويستعار ثم للواو بجامع كونهما
للعطف كقوله عليه السلام من حلف على يمين وراى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم
لياتِ بالذي هو خير وانما حملناه عليه عملا بالرواية الاخرى فلياتِ بالذي هو خير ثم ليكفر
يمينه فان ثم في هذه الرواية على حقيقته اذ الكفارة واجبة بعد الحنث اجماعا وهذه
الرواية هي المشهورة ولا يعارضها الرواية الاولى لانها غير مشهورة كذا في الاسرار ولو صحت
كان ثم ثمة بمعنى الواو مجازا لانا لو عملنا بحقيقته لا يمكن العمل بحقيقة الامر لان التكفير قبل
الحنث ليس بواجب بالاجماع فتعين المجاز في ثم دون الامر تحقيقا لما هو المقصود وهو

وهو الامر بالتكفير اذ الكلام سيق له وبل للاعراض عما قبله اي جعله في حكم المسكوت عنه
بلا تعرض لنفيه واثباته واذا انضم اليه لا صار نصا في نفيه نحو جائني زيد لا بل عمرو وكذا
ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك في قوله واثبات ما بعده على سبيل التدارك
ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان التكلم به ما كان ينبغي ان يقع وقيل هو الرجوع عن الاول
وابطاله واثبات الثاني تداركا بما وقع اولا من الغلط فلا يقع في كلام الله تعالى الا حكاية او
بتاويل نعم الاضراب انما يصح اذا احتمل الصدر الرد والرجوع وهو في الاخبار دون الانشاء لا
لان التدارك للكذب ولا كذب في الانشاء كما ظن صاحب التنقيح فانه لتدارك الغلط وهو
اعم من الكذب بل لان الانشاء ايجاد معنى بلفظ يقارنه في الوجود فكما يتلفظ يوجد فلا يمكن
اعدامه حين هو موجود ففي قوله انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق الموطوءة ثلثا لانه لم يمكن
ابطال الاول لكونه انشاء وقد وقع الاخيران لبقاء المحل بخلاف قوله له علي درهم بل درهمان
فانه يلزمه درهمان استحسانا لان المراد بمثل هذا الكلام عادة التدارك بنفي انفراد ما اقر به
اولا لا بنفي اصله كيف واصله داخل في الثاني فلو صح التدارك بنفي اصله لاجتمع النفي والاثبات
في شيء واحد فكانه قال علي درهم ليس معه غيره ثم تدارك فقال بل معه درهم اخر كما يقال
سني ستون بل سبعون ولكن للاستدراك اي التدارك وهو رفع التوهم الناشي عن الكلام
السابق مثل ما جائني زيد لكن عمرو جائني اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو وايضا المخالطة بينهما
بعد النفي ان دخلت المفرد فانها لما وضعت للاستدراك وجب مغايرة بعدها لما قبلها
فاذا عطف بها مفرد وهو لا يحتمل النفي يجب ان يكون ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة
ويجب اختلاف طرفيها نفيا واثباتا لفظا نحو جائني زيد لكن عمرو لم يجئ او معنى نحو سافر
زيد لكن عمرو حاضر ان دخلت الجملة لاحتمال الكل من الجملتين النفي والاثبات فيحصل معنى الاستدراك
ثم ان كونه للاستدراك ليس على الاطلاق بل بشرط اتساق الكلام اي انتظامه بان يصلح ما
بعد لكن تداركا لما قبلها وذلك بطريقين الاول ان يتحقق بين اجزاء الكلام ارتباط معنوي
ليحصل العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما كلك اي كقوله
لك علي الف قرض فقال المقر له لا لكن غصب فان الكلام لما اتسق صح الوصل بلكن وحمل
على الخطاء في السبب لا الواجب فنفى القرض واثبت الغصب فلولاه اي لولا الاتساق بان
يفوت احد الامرين المذكورين ولا يصح ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها يكون ما بعدها

كلاما مستانفا لا تعلق له بما قبله كقول المولى لامة تزوجت بغير اذنه اى المولى لا اجيز
النكاح لكن اجيزه بمائتين لانه نفى اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بمائة او مائتين
وانما يكون متسقا لو قال لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين ليكون التدارك فى قدر المهر
لا اصل النكاح هذا هو الموافق لرواية الجوامع وكتب الاصول وزعم صاحب الكشف انه
اذا قيل لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه بمائتين كان كلاما غير متسق لما فيه من نفى فعل و
اثباته بعينه وحين اعترض عليه بعض الافاضل بان النفى فى الكلام المقيد راجع الى القيد
والا يلزم العبث فى ذكر القيد اجاب بالمنع بل هو راجع الى الذات المقيدة دون مجرد القيد وانما
يلزم العبث لو لم يفد الاحتراز عن مقيد اخر اقول فيه بحث اما اولا فلان كون النفى راجعا الى
القيد فى مثل هذا الموضع مما يشهد به نقل ائمة العربية حتى صرح الشيخ عبد القاهر فى موضع
من دلائل الاعجاز برجوع النفى الى القيد مطلقا فلا وجه لمنعه واما ثانيا فلان معنى رجوع
النفى الى القيد رجوعه الى المقيد باعتبار القيد بمعنى انه لا يدل على نفى اصله على الاطلاق ولا
يدعى احد رجوعه الى مجرد القيد بل ربما يدعى دلالته على ثبوت الاصل مقيدا بقيد اخر و
اما ثالثا فلانه اذا افاد الاحتراز عن مقيد اخر لم يكن الفعل المنفى عين المثبت فيما نحن فيه وقد
قال لما فيه من نفى فعل واثباته بعينه فالاولى فى الاعتراض ان يقال ابتداء لا نم ان قوله لا اجيزه
بمائة لكن اجيزه بمائتين يفيد نفى فعل واثباته بعينه ليكون غير متسق بل يفيد نفى مقيد و
اثبات مقيد اخر واو لاحد ما فوقه اى فوق الاحد بمعنى الواحد وهو شيئان فصاعدا اختير
هذه العبارة للاختصار فيوجب الشك فى الاخبار لا بمعنى انه موضوع له لان وضع الكلام
للافهام فلا يناسبه الشك والابهام بل بمعنى انه اكثر ما يحصل من محل الكلام وهو الاخبار
فان الاخبار بمجئ احد الشخصين يكون غالبا لشك المتكلم فيه بان يعلم انه الجائى احدهما ولا يعلم
بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له فى ذلك وقد يكون لمجرد ابهام واظهار نصفة
مثل وانا او اياكم لعلى هدى او فى ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض الا ان
المتبادر منه الى الفهم هو الشك فمن ههنا ذهب بعضهم الى انه للشك والظاهر انه لا نزاع
لانهم لم يريدوا الا تبادر الذهن اليه عند الاطلاق وما ذكروه من ان وضع الكلام للافهام
على تقدير تمامه انما يدل على انه لم يوضع للتشكيك والا فالشك ايضا معنى يقصد افهامه
بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك فى تعيين احد الامرين بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل

لا يحتمل الشك والتشكيك لانه لاثبات الحكم ابتداء ولهذا يوجب او التخيير فى الانشاء
وقد يفيد الاباحة والتسوية وغير ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما فى قوله تع فكفارته
اطعام عشرة مساكين الاية فانه بمعنى الامر اى ليكفر باحد هذه الامور وسيجئ الفرق بينه
وبين الاباحة ففى قوله هذا حر او هذا الجمعه اى جمع هذا القول وهو علة لقوله لا يعتق
ويوجب قدمت عليهما جهتيهما اى جهة الاخبار والانشاء فانه اخبار لغة وهو ظاهر
وانشاء شرعا وعرفا لانه لم يتحقق الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا محضا لكان كذبا
فوجب ان يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لمدلوله اللغوى و
هذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا واخبارا حقيقة ولغة فالجهة الاخبارية لا يعتق
العبد فى الاشارة اليه والى الحر لرجحان احتمال الخبرية ههنا والجهة الانشائية يوجب ولاية
تعيين يعبر عنها بالتخيير فانه مخصوص بالانشاء كما سبق بمجموع ذلك التعيين ايضا وهو
ان يقول اردت هذا الجهتين المذكورتين فشرط لجهة الانشائية صلاحية المحل عند
البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق والجهة الاخبارية صح الجبر عليه
اى على ذلك البيان فانه لا جبر فى الانشاآت بخلاف الاخبارات كما اذا اقر بالمجهول فانه يجبر
على البيان وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه واخبار من وجه ولذا اى ولكون او لاحد
الشيئين فصاعدا الصالح كل منهما للاتصاف بالحكم على السوية اذ من ههنا نشاء الشك
فى الخبر والتخيير فى الانشاء ابطلا اى ابو يوسف ومحمد قول المولى هذا حر او هذا العبده و
دابته وجعلاه لغوا لا يثبت به العتق لعدم صلاحية الدابة للاتصاف بالحرية هذا
هو العلة الصحيحة لا ما قال صاحب التنقيح وغيره ان وضعه لاحدهما الذى هو اعم من كل
وهو غير صالح للعتق لما يرد عليه ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين
لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات وانه صحح ابو حنيفة هذا
القول بان جعله مجازا عن المعين لان خلفية المجاز عنده فى اللفظ كما سبق وهى تحتمل التعيين
حتى لزمه فى العبدين ويتعين بموت احدهما او بيعه والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار فيلغو ذكر
ضميمته كالوصية لحى وميت وفى قوله لعبيده الثلثة هذا حر او هذا وهذا عطفا للثالث بالواو
والثالث بالواو يعتق الثالث فى الحال ويخير فى الاولين لان سوق الكلام لايجاب العتق فى احد
الاولين وتشريك الثالث له فيما سيق له الكلام كاحدهما حر وهذا فالمعطوف عليه هو

للماخوذ من صدر الكلام لا احد المذكورين بالتعيين وقيل لا يعتق احدهم في الحال ويكون له
الخيار بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ماقبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف
التثنية فكانه قال هذا حر او هذان كما اذا حلف لا يكلم هذا او هذا وهذا فانه يحنث بالاول
او بالاخيرين جميعا الا بالثاني وحده او الثالث وحده والاول اولى لوجهين الاول ان تقدير
الكلام على الاول احدهما حر وهذا حر وعلى الثاني هذا حر او هذان حران والمذكور في المعطوف
عليه لفظ حر لا حران فتقديره في المعطوف اولى الثاني ان الثاني مغير للاول من الجزم
الى التردد فيتوقف عليه لا الثالث لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول فيثبت التخيير بين
الاول والثاني بلا توقف على الثالث فكانه قال احدهما حر وهذا واعترض على الاول بجواز
تقدير مفرد لكل من الاخيرين كان يقال هذا حر او هذا حر وهذا حر وعلى الثاني بان التشريك
لاينافي التغيير كما في لا اكلم هذا او هذا بل يوجبه ههنا اذ يجب جمع الاخيرين في الاختيار ولا
يكفي احدهما واجيب عن الاول بان الظاهر عند تقدير الخبر لكل ان يجتمعا في احد شقي التخيير فانه
اذا قال هذا حر او هذا حر وهذا حر فالظاهر قصدا لايقاع في الثالث في الحال لان افراد الخبر
بالذكر ولو تقديرا امارة افراده بالحكم المستقل لا تشريكه وعن الثاني بان مغيرية الثالث تتوقف
على عطفه على الثاني معينا وفيه النزاع ففيه المصادرة بخلاف الثاني فانه معطوف على الاول
ومغير له قطعا وتقيدا او العموم اذا استعملت في سياق النفي وما بمعناه كالنهي لفظا نحو ما
جاءني زيد او عمرو اي لا هذا ولا ذاك ونحو لا تطع منهم آثما او كفورا اي لا هذا ولا ذاك فيمتثل
بان لا يطيعهما اصلا لا بان يطيع واحدا منهما فقط او معنى بان يقع في اليمين المثبت نحو ان
فعلت هذا او هذا بمعنى لا افعل شيئا منهما او في الاستفهام الانكاري نحو افعلت هذا
او هذا بمعنى ما فعلت شيئا منهما والسر في افادتها العموم ههنا انها لاحد الامرين من غير
تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تع لا تطع منهم آثما او
كفورا معناه لا تطع احدا منهما وهو نكرة في سياق النفي فيعم وكذا ما جاءني زيد او عمرو
فان معناه ما جاءني احد منهما بخلاف الواو فانها لنفي العموم حتى اذا قال لا افعل هذا او هذا
يحنث بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا يحنث بفعلهما لا بفعل احدهما لان المراد مجموع الفعلين
فلا يحنث بالبعض الا لقرينة حالية او مقالية تمنع كلمة او عن حملها على العموم وتدل على انها
لايقاع احد النفيين في تفيد عدم الشمول قال صاحب التلويح كما ذهب اليه صاحب الكشاف

الكشاف في قوله تع يوم ياتي بعض ايات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او
كسبت في ايمانها خيرا انها تدل على ان عدم النفع لمن لم يجمع بين الايمان قبل اشراط
الساعة وبين كسب الخير في الايمان ولم يحمله على عموم النفي بمعنى ان عدم النفع لمن لم يعمل
لا الايمان قبلها ولا كسب الخير فيه لان نفي الايمان يستلزم نفي كسب الخير في الايمان وفيه
بحث لان كلام صاحب الكشاف ليس بقطعي في ان او في الاية في سياق النفي حتى يستفاد نفي
العموم من القرينة بل يحتمل كون او دخلت على النفي فافادت ايقاع احد النفيين لا عمومه و
التقدير لم تكن آمنت او لم تكن كسبت وذلك لانه قال قوله كسبت في ايمانها خيرا عطف
على آمنت فتوهم من ظاهره ان مراده ان كسبت عطف على آمنت عطف مفرد على مفرد حتى ان
النفي المستفاد من لم تكن في لم تكن آمنت متوجه الى كسبت ايضا قطعا وليست كذلك بل
يحتمل ان يكون مراده ان كسبت عطف على آمنت ولم تكن المقدر عطف على لم تكن المذكور عطف
المفردات على المفردات ويؤيد ما ذكرنا قوله في شرح الكشاف ان العموم انما يلزم اذا عطف
احد الامرين على الاخر باو ثم سلط عليه النفي مثل لم تكن آمنت او عملت لا اذا عطف باو نفي امر
على امر كما تقول لم تكن آمنت او لم تكن كسبت وههنا قد تعذر الاول للزوم التكرار فتعين الثاني
تلخيصه العموم انما هو في نفي العطف باو لا في عطف النفي باو فقوله او كسبت عطف على آمنت
بالنظر الى الظاهر واما في التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف على معنى لم تكن آمنت او لم تكن
كسبت هذا كلامه واذا تاملت فيه حق التامل عرفت ان بينه وبين ما ذكر في التلويح تنافيا
في غاية الظهور ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور وقد بقي لي في كلام الفاضل بحثان
الاول ان صاحب الكشاف بعد ما قال قوله او كسبت عطف على آمنت لا وجه لان يقال في
توجيهه فقوله او كسبت عطف على آمنت بالنظر الى الظاهر واما في التحقيق فكسبت خبر
لم تكن المحذوف فانه تشويه لكلامه لا توجيه لمرامه واما ثانيا فلان عطف كسبت على آمنت
لاينافي كون كسبت خبر لم تكن المحذوف حتى يكون الاول بناء على الظاهر والثاني بناء على التحقيق
لما عرفت ان كسبت مع كونه خبر لم تكن المحذوف معطوف على آمنت فليتامل وحكم او كعكس
حكم الواو فانها لنفي الشمول لانها للجمع ونفي المجموع يجوز ان يكون بنفي واحد الا ان تدل قرينة
حالية او مقالية على انها لشمول النفي نحو لا ترتكب الزنا واكل مال اليتيم وكما اذا اتى بلا الزائدة
المؤكدة للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو فالحاصل ان او اذا وقعت في سياق النفي وخلت عن القرينة

تحمل على شمول النفي و الا فعلى نفي الشمول و الواو بالعكس وقد يكون او للاباحة كما يكون للتخيير
على ما سبق اعلم ان مثل قولنا افعل هذا او ذاك يستعمل تارة في طلب احد الامرين مع جواز الجمع
بينهما و يسمى اباحة نحو جالس الفقهاء او المحدثين و تارة في طلبه مع امتناع الجمع و يسمى
تخييرا كقوله بع عبدي هذا او ذاك و الاباحة و التخيير قد يضافان الى صيغة الامر و قد
يضافان الى كلمة او و قد عرفت انها لاحد الامرين فجواز الجمع و امتناعه انما هو بحسب القرائن
فان قيل قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة قلنا المراد امتناع الجمع من حيث الامتثال
بالامر ففي امر الوجوب لا يكون الامتثال الا باحدهما و ليس جمع الجامع من حيث الامتثال به بل
بالاباحة الاصلية حتى لو لم تكن لم يجز كما اذا قال بع هذا العبد او ذاك و طلق هذه الزوجة او
تلك و قد يفرق بينهما بانه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد و يجب في التخيير فان كان الاصل
فيه الحظر و ثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا او ذاك يمتنع الجمع و يجب
الاقتصار على الواحد لانه المامور به و ان كان الاصل فيه الاباحة و وجب بالامر واحد كما في
خصال الكفارة جاز الجمع بالاباحة الاصلية و هذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة و قد يكون
او لا للعطف بل بمعنى حتى او بمعنى الى و بمعنى الا ان اذا وقع بعدها مضارع منصوب و لم يكن
قبلها مضارع كذلك بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان و يقصد انقطاعه بالفعل
الواقع بعد او و المانع من العطف اما لفظي او معنوي الاول كقوله تع ليس لك من الامر شيء
او يتوب عليهم على احد الاقاويل اي ليس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم شيء حتى
يقع توبتهم او تعذيبهم فان عطف الفعل على الاسم غير جائز و تحريم ان يدعو عليهم
بالهلاك يحتمل الامتداد فحمل على الغاية و الثاني نحو لالزمنك او تعطيني حقي فان المقصود
و هو كون اللزوم لاجل الاعطاء لا يحصل مع العطف فسقطت حقيقته و استعير لما يحتمله
و هو الغاية او الاستثناء لان تناول احد المذكورين يقتضي تناهي احتمال كل منهما و
ارتفاعه بوجود صاحبه و يحتمله الكلام لاحتمال صدره الامتداد و شمول الاوقات فوجب
اضمار ان اما بحرف الجر او ليكون المستثنى مصدرا منزلا منزلة الوقت المخرج عن الاوقات
المشمولة لصدره و منه قول امرئ القيس بكى صاحبي لما راى الدرب دونه و ايقن
انا لاحقان بقيصرا فقلت له لا تبك عينك انما نحاول ملكا او نموت فنعذرا و قد يكون
او بمعنى بل كقوله تع فهي كالحجارة او اشد قسوة اي بل اشد قسوة قيل و عليه قوله تع ان يقتلوا

ان يقتلوا او يصلبوا الاية قال مالك لما كان او في الانشاء للتخيير ثبت التخيير في كل نوع من
انواع قطع الطريق بقوله تع ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم و ارجلهم من خلاف
او ينفوا من الارض فاجاب بعض ائمتنا بانه تع ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية
و الجزاء مما يزداد بازدياد الجناية و ينتقص بانتقاصها و جزاء سيئة سيئة مثلها فلا
يليق مقابلة اغلظ الجناية باخف الجزاء و لا العكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من
الاية فوزعت الجملة المذكورة في معرض الجزاء على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة
حسب ما يقتضيه المناسبة فالقتل جزاؤه القتل و القتل و الاخذ جزاؤه الصلب و الاخذ
جزاؤه قطع اليد و الرجل و التخويف جزاؤه النفي اي الحبس الدائم على انه ورد في الحديث بيانه
على هذا المثال و اجاب بعضهم بما في المتن قال شمس الائمة بعد ما ذكر الجواب الاول و قيل
ان او ههنا بمعنى بل فيكون المراد بل يصلبوا اذا اتفقت المحاربة بقتل النفس و اخذ المال
بل تقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط بل ينفوا من الارض اذا اخوفوا الطريق فظهر من ذلك
ان خلط الكلامين و جعلهما جوابا واحدا كما فعله البعض ليس كما ينبغي اعلم ان كلمة حتى
لم تذكر ههنا كما ذكرت في ساير الكتب لان الاصل فيها الجارة لا العاطفة كما سيجيء فالاحسن
ان تذكر في الحروف الجارة و منها اي من الحروف حروف الجر و وجه التسمية مشهورة فالباء
للالصاق و هو تعليق الشيء بالشيء و ايصاله اليه مثل مررت بزيد اي الصقت مروري
بمكان يلابسه زيد فلا تخرج اي اذا كانت الباء للالصاق فقول المولى لعبده لا تخرج الا
باذني يوجب لكل خروج اذنا لانه استثناء مفرغ و معناه لا تخرج خروجا الا خروجا باذني
و النكرة في سياق النفي تعم فاذا اخرج منها بعض بقي ما عداه على العدم لا قوله لا تخرج الا
ان اذن لك فانه لا يوجب لكل خروج اذنا اذ لا يمكن حمله على حقيقة الاستثناء لان الاذن
ليس من جنس الخروج فحمل على الغاية لمناسبة بينهما فان الغاية قصر لامتداد المغيا و
بيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه و بيان لانتهاء حكمه و ايضا كل منهما اخراج
لبعض ما يتناوله الصدر فيكون معناه لا تخرج الى ان اذن لك فيكون الخروج ممنوعا
الى وقت وجود الاذن فاذا وجد مرة ارتفع المنع فان قيل المصدر قد يقع حينا لسعة الكلام
تقول اتيك خفوق النجم اي وقت خفوقه فيكون تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذني فيجب لكل
خروج اذن اجيب بان هذا التقدير يوجب ان يحنث ان خرج مرة اخرى بلا اذن و التقدير

الاول يوجب ان لا يحنث فلا يحنث بالشك واعترض عليه بان هناك وجها ثالثا يقتضى
وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء اى الا بان اذن فيصير بمنزلة الا باذنى
وحذف حرف الجر مع ان وان شايع كثير وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما
عن المعارض ورد بان قولنا الا خروجا باذنى كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان
اذن لك فانه مختل لا يعرف له استعمال والجواب ان اختلاله على تقدير تسليمه انما هو من ترك
بعض المقدرات وهو الباء وذكر بعضها وهو خروجا حتى اذا قدر هكذا الا بخروج الا خروجا
ملصقا بان اذن لك لا يبقى اختلال اصلا فالصواب فى الرد ان يقال انهم صرحوا بانه لا عبرة
بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان فى جانب اية وفى اخر ايتان او فى جانب حديث وفى اخر
حديثان لا يترك الاية الواحدة ولا الحديث الواحد ولا يقال تعارضت الايتان فبقيت الاية
الاخرى سالمة عن المعارض وكذا الحال فى الحديث والاستعانة اى طلب المعونة بشئ على شئ
مثل كتبت بالقلم وقيل انها راجعة الى الالصاق بمعنى انك الصقت الكتابة بالقلم فتدخل اى
اذا كان الباء للاستعانة تدخل الوسائل اذ بها يستعان على المقاصد كالاثمان فى البيوع فان
المقصود الاصلى من المبايعة هو الانتفاع بالمملوك وذلك فى المبيع والثمن وسيلة اليه لانه
فى الغالب من النقود التى لا تنتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الالات
ولذا اشترط وجود المبيع لصحة البيع لا وجود الثمن فاذا كان الاصل ان يدخل الباء فى الاثمان
فبعت اى قول البايع بعت هذا العبد بكر من الحنطة مثلا بيع والعبد مبيع والكر ثمن يثبت
فى الذمة حالا وقوله بعت كرا من الحنطة بهذا العبد سلم والعبد رأس المال والكر مسلم فيه
فيراعى شرائطه من التاجيل وبيان القدر والجنس والصفة وقبض رأس المال فى المجلس ونحو ذلك
مما يتوقف عليه السلم ويجب تقديمه عليه ويراعى لوازمه المتأخرة عنه كعدم جواز الاستبدال
فى الكر قبل القبض واذا دخلت الباء المحل هذا تفريع ثان على دخولها الوسائل لم يجب استيعابه
اى استيعاب المحل بالفعل كالالة اى كما لم يجب استيعاب الالة بالفعل يعنى لما كان الاصل فى الباء
ان تدخل الوسائل والالات نحو مسحت الحائط بيدى ولم يشترط الاستيعاب فى الالة لكونها
غير مقصودة بالفعل وانما قصد بها التوسل الى المقصود بل شرط استيعاب المحل لكونه
المقصود شبه المحل الذى من شانه الاستيعاب اذا دخله الباء بالالة التى من شانها عدم
الاستيعاب فلا يجب الاستيعاب فى مسح الرأس كما ذهب اليه مالك لان الباء دخلت المحل

المحل فى قوله تع وامسحوا برؤسكم ولما ورد على قوله واذا دخلت المحل لم يجب استيعابه ان الباء
فى التيمم قد دخلت المحل وقد وجب استيعابه اجاب بقوله واما وجوبه اى وجوب الاستيعاب
فى التيمم ان صح انما قال ذلك لما قيل انه لا يجب مسح منابت الشعور الخفيفة بالتراب فى الوجه
كاللحية الخفيفة ولان مسح الاكثر يكفى فى رواية الحسن قياسا على مسح الخف والرأس فبالحديث
المشهور وهو قوله عليه السلام لعمار رضى الله عنه يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين
فان الوجه اسم للكل فلولا الاستيعاب لزم ان يراد به البعض ولانه اى التيمم خلف عن المستوعب
وهو الوضوء فلما وجب استيعاب الوجه فى الاصل وجب استيعابه فى الخلف لان الخلف لا يخالف
الاصل اصلا ولان المسح بالصعيد فى العضوين قائم مقام الوظايف الاربع وانما نصفت
للتخفيف ولا شك ان كل تنصيف يقتضى بقاء الباقى على ما كان عليه من الوصف كصلوة
المسافر وعدة الاماء وحدود العبيد ونحو ذلك وعلى للاستعلاء صورة نحو ركب على الفرس
او معنى نحو تأمر علينا ولان الواجب مستعل على من عليه كما يقال ركبه دين يستعمل على للوجوب
بالوضع الشرعى فعلى الف اى اذا كان على للوجوب شرعا فقول المقر لفلان على الف دين لا وديعة
الا اذا وصل به اى بقوله على الف قوله وديعة فيحمل على وجوب الحفظ ترجيحا للمحتمل على
الموجب بكون اللفظ محكما وهو قوله وديعة ثم لان الجزاء لازم للشرط لزوم الواجب لمن عليه
يستعمل فى الشرط اى فى معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها نحو قوله تع يبايعنك
على ان لا يشركن بالله شيئا اى بشرط عدم الاشراك فان قيل لا خفاء فى انها صلة للمبايعة
يقال بايعنا على كذا فكيف يكون للشرط قلنا كونها صلة للمبايعة لا ينافى شرطية مدخوله
للمبايعة لتوقفها عليه ثم لما بين العوض والمعوض من اللزوم والوجوب يستعمل فى العوض ايضا
كالباء الا ان المشروط لتوقفه على الشرط يتعقبه تعقب اللازم للملزوم بخلاف العوض
فانه مقارن للمعوض ومقابل به لا يعتبر بينهما تقدم وتأخر فلم يكن فى معنى اللازم مطلقا فلا
جرم كان الشرط بمنزلة الحقيقة فلم يحمل عند ابى حنيفة على على معنى الباء الا اذا تعذر معنى
الشرط كما فى المعاوضات المحضة اى الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح
فانها لا تحتمل التعليق بالخطر لئلا يلزم معنى القمار فيحمل على العوض بالاتفاق تصحيحا للتصرف
بقدر الامكان واما اذا لم يتعذر معنى الشرط كما فى الطلاق فانه يقبل الشرط ولا يبطل به
فكذا عندهما اى يحمل على العوض فيه ايضا لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة

ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فتحمل عليها بدلالة الحال
وللشرط عنده عملا بالحقيقة ففي قول المرأة لزوجها طلقني ثلثا على الف وطلقها واحدة
يجب ثلث الف عندهما لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض ولا شئ عنده لان اجزاء
الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط وذلك لما عرفت ان ثبوت العوض مع المعوض من باب
المقابلة حتى يثبت كل جزء من المعوض في مقابلة جزء من العوض ويمتنع تقدم احدهما على
الاخر كالمتضايفين وثبوت المشروط مع الشرط بطريق المعاقبة لتوقف المشروط على الشرط
بلا عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا
يتحقق المعاقبة ومن لابتداء الغاية المراد بالغاية ههنا وفي قولهم الى لانتهاء الغاية هو
المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء وتستعمل
للتبعيض وعليه المحققون وذهب بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك
ورد باطباق ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية ولو قيل انها في العرف الغالب الفقهي
للتبعيض مع رعاية معنى الابتداء لم يبعد وللبيان نحو لفلان على عشرة من فضة وبمعنى الباء
كما في قوله تع يحفظونه من امر الله اي بامره وتستعمل صلة اي زائدة نحو ما جائني من احد
بخلاف ما جائني من رجل لان اللفظ به يكون نصا في الاستغراق وحتى للغاية اي للدلالة على
ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزء منه اولا والاول نحو اكلت السمكة حتى رأسها
والثاني نحو حتى مطلع الفجر اما عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد
تكون عاطفة يتبع ما بعدها لما قبلها في الاعراب بلا سقوط معنى الغاية لان الاصل هي
الجارة والعاطفة فرع عليها فيجب اي فاذا لم يسقط معنى الغاية يجب كون المعطوف جزء
من المعطوف عليه افضل الاجزاء او اخس الاجزاء فلا يجوز جائني الرجال حتى هند ويجب
ايضا انقضاء الحكم شيئا فشيئا اي انقضاء متدرجا بان ينقضي من الجزء الاول الى الثاني
ومنه الى الثالث ثم وثم حتى ينتهي الى المعطوف الذي هو الافضل والاخس لكن لا بحسب
الواقع بل بالاعتبار اي بحسب اعتبار المتكلم اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم في الواقع بالمعطوف
اولا كما في قولك مات كل اب لي حتى ادم او في الوسط كما في قولك مات الناس حتى الانبياء
وقد تكون ابتدائية معها اي مع رعاية معنى الغاية فتدخل على مبتدأ مذكور الخبر نحو
خرجت النساء حتى هند خارجة ولهذا جاز ادخال حرف العطف عليها كما في قول امرئ

امرئ القيس مطوت بهم حتى تكل غزاتهم وحتى الجياد ما يقدن بارسان او مقدرة اي
مقدر الخبر بقرينة ما قبل حتى كقولهم اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع اي مأكول هذا اذا
دخلت الاسماء واما اذا دخلت الافعال صورة وان كانت في الحقيقة داخلة على الاسم
لان هذه الافعال منصوبة باضمار ان فللغاية فانها الاصل والحمل عليه اولى لكن ان
احتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء اليه اي كونه منتهى للصدر نحو حتى يعطوا الجزية
فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له والا اي وان لم يحتمل الصدر الامتداد
والاخر الانتهاء فبمعنى كي ان صلح الصدر السببية للفعل الواقع بعد حتى فان جزاء الشئ ومسببه
يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا فيصح استعارتها لها نحو اسلمت حتى ادخل الجنة
فانه بمعنى كي لا للغاية لانه ان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات
عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له اذ الاسلام يزداد في الجنة ويتقوى فكيف يتصور الانقطاع
والانتهاء والا اي وان لم يصلح الصدر ان يكون سببا للفعل الواقع بعد حتى فللعطف المحض
من غير دلالة على غاية او مجازاة ذهب فخر الاسلام الى انه غير موجود في كلام العرب بل
اخترعه الفقهاء استعارة لمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولا حاجة
في افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يؤخذ منه اللغة فكفى بقوله سماعا واوله
صاحب الكشف بان المراد انها حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر
في الزيادات انه لو قال ان لم اتك حتى اتغدى عندك فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير
تراخ حصل البر والا فلا ان نوى الفور والاتصال والا فهي للترتيب سواء كان مع التراخي
او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدي بعد
الاتيان متصلا او متراخيا في جميع العمر ان اطلق الكلام وفي الوقت الذي ذكر ان عينه مثل
ان لم اتك اليوم حتى اتغدى وانما لم يجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب
اليه الامام العتابي لان الترتيب انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب
انسب واذا وقعت حتى في اليمين فشرط البر في صورة كونها لافادة الغاية وجودها
اي الغاية اذ لا انتهاء بدونها وشرط البر في صورة السببية وجود ما يصلح سببا سواء
ترتب عليه المسبب او لا وشرط البر في صورة العطف وجود الفعلين المعطوف والمعطوف
عليه ليتحقق التشريك ولنوضحها بفروع فلو قال عبدي حر ان لم اضربك حتى يصيح فحتى للغاية

لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو ترك الضرب قبل
الصياح عتق عبده لانتفاء الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدى كذا ان لم اتك حتى
تغدينى فحتى للسببية لا الغاية لان اخر الكلام وهو التغدية لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه
بل هو داع الى الاتيان لان المراد بصلوحه له ان يكون الفعل فى نفسه مع قطع النظر عن جعله
غاية صالحا لانتهاء الضد اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب والظاهر ان التغدية
مع الاتيان ليس كذلك فاذا اتى بر والا حنث لان الاتيان هو السبب للاحسان ولو قال
عبدى كذا ان لم اتك حتى اتغدى عندك كان هنا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا
يصلح غاية للاتيان ولا يصلح اتيانه سببا لفعله ولا فعله جزاء لاتيان نفسه واذا كان
كذلك حمل على العطف المحض فصار كانه قال ان لم اتك فاتغد عندك حتى اذا اتاه فلم يتغد
ثم تغدى من بعد غير متراخ فقد بر وان لم يتغد اصلا حنث كذا قال فخر الاسلام واورد
عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله
غير متراخ واجيب بان المراد ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ من الاتيان بان ياتيه وقتا
اخر فتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشاء من حمل التراخى على التراخى
عن الاتيان الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه ورد بانه كلام لا نبتله فقيل محمله
التنبيه على عدم وجوب الوصل الحسى وجواز التاخير بعذر لا يعد تراخيا عرفا كما فى الى الثا
فانه لما كان بمعناه كان حكمه كحكمه والى لانتهاء الغاية وقد مر معناه فيحمل الى عليه
اى على انتهاء الغاية ان احتمله الضد اى احتمل صدر الكلام الانتهاء الى الغاية
كاجلت مالى عليك الى شهر فان التاجيل يحتمل الانتهاء الى شهر والا اى وان لم يحتمل
الضد الانتهاء اليها تعلق الى بمحذوف دل الكلام عليه ان امكن تعلقه بذلك المحذوف
كبعت الى شهر فان صدر الكلام وهو البيع لما لم يحتمل الانتهاء الى الغاية وقد امكن تعلق
قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه صار بمعنى بعت مؤجلا الثمن الى شهر والا اى و
ان لم يكن تعلقه بالمحذوف يحمل الى على تاخيره اى تاخير صدر الكلام ان احتمله اى الصد
التاخير كانت طالق الى شهر ولا ينوى التنجيز والتاخير فان نوى احدهما فذاك والا يقع
بعد مضى شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء وقال زفر يقع فى الحال لان
التاجيل والتوقيت صفة لموجود فلا بد من الوجود فى الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق

لان الطلاق لا يقبله ثم ان تناولها اى صدر الكلام الغاية تدخل اى الغاية فى المغيا سواء
قامت الغاية بنفسها اى كانت غاية بحسب الوجود قبل التكلم كراس السمكة فانه غاية
وطرف لها فى نفس الامر اولا اى لم تقم بنفسها بل كانت غاية بحسب التكلم دون الوجود
كالمرافق فى قوله تع وايديكم الى المرافق فان اليد يتناول الى الابط كما فهم الصحابة رضوان الله
عليهم اجمعين فى التيمم وقد جعلت المرافق غاية لها فى التكلم فتفيد الى اذا كان ما قبلها
متناولا للغاية اسقاط ما وراءها اى وراء الغاية ان كان وراءه شئ كالمرافق بخلاف
الراس اذ ليس وراءه شئ لان الغاية قبل التكلم تدخل فى المغيا قطعا فاذا دخلها
الى جاء الشك فى خروجها عنه ولا شك ان الخروج الذى هو ضد الدخول القطعى لا يثبت
بالشك والا اى وان لم يتناولها الصدر فلا تدخل الغاية تحت المغيا سواء قامت الغاية
بنفسها كحايط البستان فان البستان لا يتناول الحائط وهو غاية للبستان بحسب الوجود
قبل التكلم اولا كالليل فى قوله تع ثم اتموا الصيام الى الليل فان الصيام لا يتناول الليل
اذ مطلقه ينصرف الى الامساك ساعة بدليل مسئلة الحلف وقد جعل الليل غاية له فى التكلم
فتفيد الى اذا لم يكن ما قبلها متناولا للغاية مد الحكم الى الغاية لا دخولها فى المغيا لان
الغاية قبل التكلم لم تدخل فى المغيا قطعا فاذا دخلها الى جاء الشك فى دخولها فيه
ان الدخول الذى هو ضد الخروج القطعى لا يثبت بالشك فان قيل القاعدة الاولى
تنتقض بقولنا قرات الكتاب الى باب القياس فانه يتناول باب القياس ولم يدخل فى المغيا
وكذا القاعدة الثانية تنتقض بقوله تع الى المسجد الاقصى فان مطلق الاسراء لا يتناوله
وقد دخل فى المغيا قلنا عن الاول ان ما ذكرتموه معدول به عن الاولى بقرينة التحسر
فى ذكر الغاية او الافتخار بذكر المغيا لان مقام الافتخار يقتضى عده من المغيا لو قرئ
وعن الثانى ان دخوله فى المغيا ثبت بالاحاديث لا بموجب الى فلا نقض وللقاضى الامام
ابى زيد ههنا بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا تعتبر الاطلاق
ثم التقييد بل يعتبر المقيد مع القيد جملة واحدة للايجاب لا للايجاب والاسقاط لانهما
ضدان فلا يثبتان الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد واجيب بان ما ذكر تحقيق
لما وضع له مجموع القيد والمقيد وضعا نوعيا باعتبار معانى مفرديه لان اعتبار كل
منهما منفردا او فى للظرف بان يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالا زمانيا او مكانيا فالزمانى

ولا شك

قوله يقتضى عده من المغيا لو قرئ الى اخر
لو كان قار يا باب القياس عده من المغيا
يعنى من الكتاب ولكن لما لم يعده من المغيا
علم انه لم يقرأه ه

قوله ما ذكر اى ما ذكره المصنف
ههنا من كلام القوم ه

للمعانی والمکانی لها وللذوات حقیقیین نحو صمت فی یوم الاثنین وزید او جلوسه فی الدار
او مجازیین نحو طاب الحال فی دولة فلان اذا لم یقید رمضاف ونظرت فی الکتاب او زید
فی نعمة وحقیقیة کانت الظرفیة کالقدر المختص بالمظروف فی الامثلة المذکورة او اعتباریة
کالقدر الاشمل نحو زید فی البلد والصلوة فی یوم الجمعة فالاقسام اثنا عشر وسوّیا ای
الامامان بین اثباتها وحذفها ای فی عدم اقتضاء الاستیعاب لان المختص من الشیٔ
فی حکم ذلک الشیٔ فلما لم یشترط الاستیعاب مع وجود فی لم یشترط بدونه ایضا فی ظروف
الزمان قید به لان الخلاف انما هو فیها وفرق الامام ابو حنیفة بین اثباتها وحذفها
بصحة نیة الاخر من الوقت فی صورة الاثبات ای اثبات فی فی خو صمت هذه السنة یقتضی
استیعاب السنة بالصوم لان الظرف صار بمنزلة المفعول به لانتصابه بالفعل فیقتضی
الاستیعاب کالمفعول به یقتضی تعلق الفعل بمجموعه الا بدلیل بخلاف صمت فی السنة فانه
یصدق بصوم یوم بل ساعة لان الظرف قد یکون اوسع فلو نوی فی انت طالق غدا اخر
النهار یصدق دیانة لا قضاء وفی انت طالق فی الغد یصدق قضاء ایضا لکن اذا لم ینو
شیا کان الجزء الاول اولی لسبقه مع عدم المزاحم فان قیل ما نقل عنهما مخالف لما روی ابراهیم
عن محمد انه اذا قال امرک بیدک رمضان او فی رمضان فهما سواء فی الاستیعاب وکذا غدا او
فی غد قلنا کون الاصل عدم اقتضاء الاستیعاب لا ینافی الاستیعاب بعارض فان التفویض
لما کان مما یمتد فی نفسه ویستوجب التروی والتفکر من المفوض الیها اقتضی مدة مدیدة فاذا
تعلق بمدة محدودة لا ترجح لبعض اجزائها علی بعض بالنظر الی التفویض اقتضی استیعابها بالقرینة
سواء ذکرت کلمة فی او لا بخلاف الطلاق فانه لیس کذلک کما لا یخفی وتفید فی اذا دخلت فی المکان
التنجیز یعنی ان اضافة الطلاق مثلا الی المکان لا یفید بل یقع فی الحال لان نسبته الی الامکنة
سواء ولانه موجود فالتعلیق به تنجیز بخلاف الزمان فاذا قیل انت طالق فی الدار تطلق حالا
الا بتقدیر فعل کالدخول حتی یکون معناه انت طالق فی دخولک الدار بمعنی وقت دخولک علی
وضع المصدر موضع الزمان فانه شایع فیصیر الفعل الذی بمعنی الوقت شرطا حقیقة لان
کلا منهما لیس بمؤثر ویتعلق الطلاق مثلا به وقیل لا یصیر شرطا حقیقة بل یصیر کالشرط
وهو ای کونه کالشرط هو الاصح اذ المشروط یجب ان یکون معاقبا للشرط لا مقارنا له کما
سبق ولا معاقبة بین الظرف والمظروف لان من قضیة الظرف الاحتواء علی المظروف بجوابنه

بجوابنه ولذا یتقید به فلا یکون بینهما الا مقارنة وهو ینافی الشرطیة واذ لا تطلق
اجنبیة قیل لها انت طالق فی نکاحک فتزوجت کما لو قال مع نکاحک ولو کان مستعارا
للشرط طلقت کما تطلق فی ان تزوجتک ولذا ای ولکون الفعل الذی بمعنی الوقت بمنزلة الشرط
فی عدم الوقوع قبله لا تطلق بانت طالق فی مشیة الله لان التعلیق بها متعارف وهی مما
یصح وصفه تع بوجوده وعدمه فلم یعلم وقوعه قطعا کما فی العباد وتطلق بفی ای بقوله انت
طالق فی علم الله اما لان المشهور استعماله فی المعلوم فانت طالق فی معلوم الله تنجیز لان
معلومه واقع او لان اتصافه تع بضده محال فیکون تنجیزا کما سیاتی وفی القدرة روایتان
یعنی اذا قال انت طالق فی قدرة الله ففیه روایتان الاولی انه یقع کما فی العلم ذکرها فی الکافی
والثانیة انه لا یقع کما فی المشیة قال صاحب الهدایة فی شرح الزیادات اذا قال انت طالق
فی مشیة الله او فی ارادته او فی رضاه او فی محبته او فی امره او فی اذنه او فی حکمه او فی قدرته
لا یقع الطلاق اصلا الا فی علم الله فانه یقع الطلاق فیه فی الحال فان کلمة فی للظرفیة حقیقة
الا اذا تعذر حملها علی الظرفیة بان صحبت الافعال فیحمل علی التعلیق لمناسبة بینهما من حیث
الاتصال والمقارنة غیر انه انما یصح حملها علی التعلیق اذا کان الفعل مما یصح وصفه بالوجود
وبضده لیصیر فی معنی الشرط فیکون تعلیقا والمشیة والارادة والرضاء والمحبة مما یصح وصف
الله تع به وبضده فانه یصح ان یقال شاء الله کذا ولم یشاء کذا وکان اضافة الطلاق الیها
تعلیقا والتعلیق بها تحقیقه الشرط ابطال للایجاب فکذا هذا اما العلم فلا یصح وصف الله
تع بضده لان علمه محیط بجمیع الاشیاء فکان التعلیق به تحقیقا وتنجیزا فیقع الطلاق فی الحال
اذا عرفت هذا فاعلم ان القدرة تستعمل تارة بمعنی الصفة القدیمة وتارة بمعنی التقدیر ولذا
قری قوله تع فقدرنا فنعم القادرون بالتخفیف والتشدید وکذا قوله تع قدرناها من الغابرین
والقدرة بالمعنی الاول لا یوصف الباری بضدها وهو ظاهر وبالمعنی الثانی یوصف به وبضده
فبالنظر الی المعنی الاول یکون التعلیق بها تنجیزا کالعلم فیقع الطلاق وهو وجه الروایة الاولی
بالنظر الی المعنی الثانی یکون التعلیق بها تعلیقا فلا یقع وهو وجه الروایة الثانیة ومن اسماء
الظروف مع للمقارنة سواء وصف به ما قبله او ما بعده فیقع طلقتان ثنتان فی انت طالق
واحدة مع واحدة او معها واحدة مطلقا ای سواء دخل بها او لا وقبل للتقدیم فیقع طلقة
واحدة فی قوله انت طالق واحدة قبل واحدة اذا قیل هذا الکلام لغیرها ای لغیر الموطوءة و

ذلك لان القبلية قائمة بالوحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عايد اليها فلم تبق محلا للاخرى
ويقع ثنتان بقبلها اى بقوله انت طالق واحدة قبلها واحدة لان القبلية هنا قائمة
بالوحدة الثانية لانها فاعل الظرف فيكون هى المتصفة بالقبلية ولما وصفت الثانية بانها
قبل السابقة وليس فى وسعه تقديم الثانية جعل ايقاعا فى الحال لان من ضرورة الاسناد
الى ماسبق الوقوع فى الحال فيثبت تصحيحا لكلامه كما اذا قال انت طالق امس حيث يقع حالا
فيقعان معا بالضرورة وبعد بالعكس اى لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بعد واحدة
يقع ثنتان لما ذكر فى قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة يقع
واحدة لما ذكر فى قبل واحدة وعند للحضرة الحقيقية فيدل على الحفظ لا اللزوم فى الذمة
فعندى الف وديعة لا دين الا اذا وصل به المقر دينا فيحمل عليه لانه محتملة فى الجملة او الحكمية
نحو ان الدين عند الله الاسلام اى فى حكمه ومن كلمات الشرط عمتها لان بعضها اسماء ان
وهو اصل فيه اى فى الشرط لانه لمحض الشرط من غير ظرفية ونحوها اى لتعليق حصول مضمون
جملة بحصول مضمون اخرى وتدخل ان امرا معدوما لكنه على خطر الوجود اى متردد بين ان يكون
وان لا يكون ولا يستعمل فيما هو قطعى الوجود او قطعى الانتفاء الا على تنزيلهما منزلة المشكوك
لنكتة اذ المنع او الحمل المقصود ان من اليمين لا يتحقق فى شئ منهما فالشرط فى قول الزوج لها
ان لم اطلقك فانت طالق لا يوجد الا عند الموت اى موت الزوج او الزوجة لان التيقن بوجود
الشرط لم يحصل الا عنده لانه حال العجز عن الايقاع حقيقة ففى موت الزوج للموطوءة الميراث
للفرار ولغيرها لا وفى موت الزوجة لا ميراث له لان الفرقة من قبله وكون التعليق كالتنجيز
عند وجود الشرط امر حكمى فلا يشترط فيه ما يشترط لحقيقة التنجيز من القدرة كما اذا وجد
الشرط حال الجنون بعد ما علق عاقلا فان قيل سلمنا وقوعه بموته لكن ينبغى ان لا يقع بموتها
لان التطليق ممكن ما لم تمت والعجز انما يتحقق بالموت وح لا يتصور الوقوع قلنا بل يتحقق العجز
عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك ولو للمضى لغة لانه
لانتفاء الثانى لانتفاء الاول ففى لو دخلت الدار لعتقت ولم يدخل فيما مضى ينبغى ان لا يعتق
ولكن الفقهاء استعاروه لان كما فى قوله تع ولو اعجبك ولو كره الكافرون كعكسه فى قوله
تع ان كنت قلته فقد علمته فاذا قال انت طالق لو دخلت الدار لا يقع حتى تدخل هو المروى
فى نوادر ابن سماعة عن ابى يوسف ولا نص عنهما وقد تدخل اللام فى جوابه نحو لفسدتا وقد

وقد لا تدخل نحو جعلناه اجاجا لا الفاء اصلا حتى قالوا اذا قال لو دخلت الدار فانت طالق
يقع فى الحال كما يقع فى ان دخلت الدار وانت طالق بالواو ولولا فى المنع كالاستثناء يعنى ان لولا
لما دل على امتناع الشئ لوجود غيره جعل مانعا عن وقوع ما يترتب عليه فصار كالاستثناء
حتى قال محمد لا تطلق المراءة فى قول الزوج لها انت طالق لولا دخولك الدار اذ معناه ان عدم
وقوع طلاقك لوجود دخولك الدار ذكره الكرخى فى مختصره واذا عند الكوفيين مشترك لفظا
لانه موضوع للظرف فقط بحيث لا مجازاة ولا جزم للمضارع ويستعمل فى القطعى كقوله واذا
تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب وموضوع ايضا عندهم للشرط
فقط من غير ملاحظة ظرفية اصلا ويجزم به المضارع ويستعمل فى امر على خطر الوجود
كقوله واستغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل وهو مختاره اى ابى حنيفة
قال فخر الاسلام ولا يصح طريق ابى حنيفة الا ان يثبت ان اذا قد يكون حرفا بمعنى الشرط مثل
ان وقد ادعى ذلك اهل الكوفة وقد احتج الفراء لذلك بقوله استغن ما اغناك ربك بالغنى
البيت وجه الاحتجاج ان اذا هذه قد جزمت المضارع ودخل الفاء فى جوابها ودخلت على
امر متردد وهو اصابة الخصاصة وهذه علامة ان وخاصتها فتكون بمعنى ان واليه
ذهب شمس الائمة وساير علماء الاصول وما ذكرناه هو وجه الاستدلال ولا يحتج بمجرد
دخولها على امر متردد حتى يرد عليه ان المشكوك منزل منزلة المقطوع للتنبيه على ان شيمة
الزمان رد المواهب وحط المراتب حتى كانه لا يشك فى اصابة المكاره ليوطن النفوس
عليها ويجاب عنه بان القول بالتنزيل انما هو عند عدم الحقيقة والاصل تحققها فانه
ليس بصواب لان تحقق الحقيقة انما يكون اصلا اذا لم يستلزم خلاف الاصل كالاشتراك
كما ثبت فى موضعه وههنا ان تحققت يلزم اشتراكه بين الظرف والشرط الذى هو معنى
ان واذا عند البصريين موضوع للظرف يضاف الى جملة فعلية فى معنى الاستقبال ولكنها
قد تستعمل لمجرده اى مجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تع والليل اذا يغشى اى
وقت غشيانه على انه بدل من الليل ويستعمل ايضا للشرط بلا سقوطه اى سقوط معنى الظرف
مثل اذا خرجت خرجت اى اخرج وقت خروجك تعليقا بخروجك بخروجه بمنزلة تعليق
الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام
اللازم للشرط فان قولك اتيك اذا احمر البسر بمنزلة اتيك الوقت الذى يحمر البسر فيه ففيه

تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه بمعنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج
غدا اخرج غدا الى غير ذلك ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه لم يستعمل الا في معنى الظرف
لكنه تضمن معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة
المبتداء المتضمن معنى الشرط مثل الذى ياتينى فله كذا ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ فى
غير ما وضع له اصلا وهو اى كونه للظرف فقط قولهما اى الامامين ففى اذا لم اطلقك
فانت طالق لا يقع الطلاق عنده اى عند ابى حنيفة ما لم يمت احدهما اى احد الزوجين
لان اذا كما عرفت مشتركة بين الظرف والشرط فان حمل على الشرط لم يقع الطلاق حتى
يموت احدهما كما فى ان وان حمل على الوقت يقع فى الحال كما فى متى فلا يقع بالشك ويقع
عندهما كما فرغ مثل متى لم اطلقك لانه اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطليق واذا سكت
يوجد ذلك الوقت فتطلق ونحوه اذا ما الا فى نحضه للمجازاة فان دخول ما يحقق معنى
المجازاة باتفاق النحاة ويسمى ما هذه مسلطة لجعلها الكلمة التى لا تعمل فيما بعدها
عاملة فيه تقول اذا ما تاتنى اكرمك فما هى التى سلطت اذا على الجزم لانه كان اسما ينضاف
الى الجمل غير عامل فجعلته ما حرفا من حروف المجازاة عاملة كمتى وقيل انها صلة ومتى
للوقت اللازم المبهم ففرع على كونه للوقت بقوله فتطلق المراءة بادنى سكوت من الزوج
فى قوله انت طالق متى لم اطلقك فانه لما كان للوقت وقد علق به الطلاق وقع عقيب
وقت خال عن الايقاع لوجود الشرط وفرع على كونه لازما بقوله ولا يسقط حين المجازاة
اى اذا لزم معنى الوقت لمتى لا يسقط معنى الوقت عنه حين قصد الشرطية وفرع على كونه
مبهما بقوله ولا يدخل الا على خطر اى متردد بين الوجود والعدم ويجزم الفعل فان كلا
منهما اثر الابهام نحو قوله متى تاته تعشو الى ضوء ناره تجد خير نار عنده خير موقد
وانت طالق متى شئت لم يقتصر على المجلس وهو ايضا اثر الابهام ومثله حيثما فيما ذكر من
الاحكام لكنه لكونه ادخل فى الابهام لم يصلح للاستفهام خاتمة سمى المباحث الاتية خاتمة
لان ما يتعلق به تلك المباحث غير داخل فى نوع ما سبق ولكنه مما لا بد من بيان حاله فى حق
بعض المسائل الفقهية كسائر الكلمات ختمت به كيف للسوال عن الحال يعنى باعتبار اصل
الوضع فان معنى كيف زيد على اى حال هو اصحيح ام سقيم الى غير ذلك ويستعمل لتفويض الوصف
بعد وقوع الاصل فان استقام السوال عن الحال بان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام يعتبر

يعتبر ذكر كيف لجوابا انه محذوف والا اى وان لم يستقم السوال لغا ذكر كيف فيعتق العبد عند
ابى حنيفة رح فى قول المولى له انت حر كيف شئت بلا تفويض الى مشيته اما لانه تفويض
حال العتق بعد وقوع اصله ولا مساغ لذلك فيلغو واما لان العتق لا كيفية له لان المراد
بالكيفية كيفية شرعية بمعنى الموقوف على خطاب الشارع ولا كيفية له بهذا المعنى فان كونه
معلقا او منجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيدا بما ياتى من الزمان
لا يتوقف على خطاب الشارع بل العقل مستقل بدركه بخلاف الرجعية والبينونة وكونه
واحدا واثنين وثلثا فانها امور لا مجال للعقل بدركه كما لا يخفى على من له انصاف وكذا
تطلق غير الموطوءة فى قول الزوج لها انت طالق كيف شئت بلا تفويض للكيفية كالبينونة
والغلظة والتعدد الى مشيتها فى المجلس اذ لا مساغ لتفويض حال الطلاق بعد وقوع اصله
فى غير الموطوءة لانتفاء المحل وتطلق الموطوءة وتفوض الكيفية الى مشيتها فى المجلس ان لم ينو
الزوج وان نوى فان اتفقتا اى نيتاهما فذاك والا اى وان لم تتفق النيتان فرجعية لان الكيفية
لما فوضت اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى فان اتفقت نيتاهما يقع ما نويا وان
اختلفتا فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فللتفويض اليها واما نيته فلانه الاصل فى
الايقاع فاذا تعارضتا سقطتا فبقى اصل الطلاق وهو الرجعى وقالا فيما لا يتاتى الاشارة
اليه بان لم يكن عينا يرجع كيف الى الاصل ويفيد تفويضه الى المشية فيوجب تفويض الاوصاف
بالضرورة لان حملها على السوال عن الحال متعذر لانه لا يكون قبل وجود الاصل ولو لم يرجع اليه
احتيج الى الغائه واعماله على وجه من وجوه المجاز اولى من الغائه فاذا رجع كيف الى الاصل
فلا يقع شئ فى مسئلتى الطلاق والعتاق ما لم يشا كل من المراءة والعبد فى المجلس فاذا شاءت
فكما قال ابو حنيفة رح واذا شاء العبد عتقا على مال والى اجل وبشرط او شاء التدبير
فذلك باطل وهو حر عنده كما سبق وعلى قياس قولهما ينبغى ان يثبت ما شاء بشرط ارادة
المولى ذلك وما رايته فى كتاب كذا فى الكشف وله اى لابى حنيفة ان الاستيصاف الذى معنا
الوصفى لا يتصور الا بعد وجود الاصل كما قال الشاعر يقول خليلى كيف صبرك بعدنا فقلت
فهل صبر فتسال عن كيف واذا كان الاستيصاف يستدعى وجود الموصوف فيقع اصل الطلاق
قبل المشية قضية للاستيصاف فلكن يثبت دنى اوصافه ضرورة ان اصله لا ينفك عنه فان
قيل كيف قد يدخل على موجود فيصير استيصافا وقد يدخل على معدوم فيصير لتفويض الاصل

واوصافه بالمشية كما في قولك افعل كيف شئت وطلقي نفسك كيف شئت وما نحن فيه من قبيل
الثاني قلنا الفرق باطل بل هو مطلقا للاستيصاف وتفويض بعض الاوصاف من غير تعرض للاصل
وقوله افعل وطلقي لطلب الفعل والتفويض حاصل قبل دخول كيف عليه ولا تعلق له بكيف
بخلاف قوله انت طالق فانه ايقاع في الحال ولا يتغير بدخول كيف فما قاله ابو حنيفة حقيقة
الكلام وما قالا معنى الكلام عرفا واستعمالا كذا في الاسرار والمبسوط اقول ههنا اشكال وهو
ان كيف شئت مثلا قيد لما قبله ومغير له بلا مرية فكيف يعطى لما قبله حكم قبله ولعل هذا
هو المدار لكلام الامامين فليتامل فانه الهادي الى سواء السبيل وحسبنا الله ونعم الوكيل
وكم اسم موضوع للعدد المبهم لم يقل للعدد الواقع كما قال القوم لانه بالنظر الى الطلاق فقط
اما مطلقا فلا دلالة له على وقوع شيء من المعدودات ففي قوله انت طالق كم شئت لم تطلق
قبل المشية لان العدد هو الواقع في الطلاق اما مقتضى كما في قوله انت طالق اذ التقدير انت
طالق طلقة او تطليقة واحدة واما مذكورا كما في قوله انت طالق ثلثا او اثنين او واحدة
ولما كان كذلك وقد دخلت المشية على نفس الواقع تعلق اصله بالمشية بخلاف كيف كانه
قال انت طالق اي عدد شئت ولما لم يكن في كلامه دلالة على الوقت تقيدت المشية بالمجلس
ولما كانت هذه الكلمة للعدد المبهم صارت عامة حتى كان لها ان تطلق نفسها واحدة فصاعدا
لكن لا مطلقا بل ان طابق فعلها ارادته اي الزوج وغير يستعمل صفة للنكرة بحيث لا يتعرف
بالاضافة الى المعرفة ويستعمل استثناء لمشابهة بينه وبين الا من حيث ان ما بعد كل واحد
منهما مغاير لما قبله والفرق بين الاستعمالين بوجهين الاول ان استعماله صفة مختص بالنكرة
بخلاف الاستثناء الثاني انه لو قال جاءني رجل غير زيد لم يكن فيه ان زيدا جاء او لم يجئ بل كان
خبرا عن غيره جاء ولو قال جاءني القوم غير زيد بالنصب ربما يفهم ان زيدا لم يجئ سيما في العرف
وعلى هذا ففي قوله له علي درهم غير دانق وهو ربع الدرهم بالرفع اي برفع غير يلزمه درهم
تام لانه صفة للدرهم اي درهم مغاير للدانق وبالنصب يلزمه ثلثة الارباع من الدرهم
لانه استثناء فاللازم الدرهم الخارج منه دانق وهو ثلثة ارباع درهم واما الصريح
فما اي لفظ ظهر المعنى المراد به ظهورا بينا اي انكشف انكشافا تاما بسبب كثرة الاستعمال
فخرج اقسام الظهور من جهة البيان لانها باعتبار الدلالة وانما ترك هذا القيد اعتمادا
على المقسم وقيل لا حاجة اليه لان ما عدا الظاهر من اقسام الصريح فلا بد من دخوله والظاهر

والظاهر قد خرج بقوله بينا لان الظهور فيه ليس بتام والاول اصح حقيقة كان ذلك
الصريح او مجازا فان المجاز بسبب اشتهاره او ظهور قرينته يكون ظاهر المراد ظهورا بينا
وحكمه ثبوت موجبه بلا توقف على نية لانه لوضوحه قام مقام معناه في ايجاب الحكم
بحيث صار المنظور اليه نفس العبارة لا معناها كما اقيم السفر مقام المشقة في احكامها
فصارت بحيث يثبت الحكم باي وجه ذكرت من نداء او وصف او خبر سواء نوى او لم ينو
قضاء قيد به لانه ان اريد صرف الكلام عن موجبه بالنية الى محتمله جاز ديانة كما اذا نوى
بانت طالق رفع القيد الحسي يصدق ديانة لا قضاء واما الكناية فما اي لفظ استتر المعنى
المراد به والمراد بالاستتار الاستتار بحسب الاستعمال بان يستعملوه على قصده فانه قد يقصد
لاغراض صحيحة وان كان معناه ظاهرا في اللغة كما ان الانكشاف يحصل في الصريح باستعمالهم
وان كان خفيا في اللغة ومن لا يشترطه في الصريح لا يشترطه ههنا فيدخل فيه المشترك
والمجمل ونحوهما والصحيح ايضا هو الاول حقيقة كانت الكناية او مجازا فان الحقيقة
المهجورة والمجاز قبل التعارف يعدان من الكناية اعلم ان الطلاق الواقع بالفاظ الكناية
باين عندنا وقال الشافعي لا يقع بها الا الرجعي لانها كنايات عن الطلاق فيكون الواقع بها
رجعيا كما في الصريح لان الكناية لا تفيد الا ما يفيده المكنى عنه واجاب عنه مشايخنا
بان الكناية انما تطلق عليها مجازا لان معانيها غير مستترة لكنها شابهت الكناية من جهة
الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد الا ان محل البينونة
هي الوصلة وهي متنوعة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام
المحل الذي يظهر اثر البينونة فيه فاستعيرت لها لفظة الكناية واحتاجت الى النية
ليزول ابهام المحل ويتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام
نفسه من غير ان يجعل انت باين كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا
ولما ورد عليه انه ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي
الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر
لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون
بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر المراد به سواء كان
ذلك باعتبار المحل او غيره قلت ونسبة الكناية الى الطلاق كقولهم كنايات الطلاق

او الكنايات عن الطلاق مجازية لانها ليست بكناية عن صريح الطلاق بل عن الفرقة
بطريق الطلاق وان كانت تلك الالفاظ فى نفسها كنايات حقيقة لاستتار المراد بها
كما مر يعنى ان ماذكره الشافعى انما يصح لوكان هذه الالفاظ كنايات عن صريح الطلاق و
ليس كذلك فان الاضافة مجازية بل كنايات حقيقة عن البينونة عن وصلة النكاح لان
اللفظ يحتملها وغيرها وتميز عن غيرها بالنية او دلالة الحال فتفيد تلك الالفاظ
بالضرورة البينونة لا الطلاق الرجعى الا اعتدى واستبرئ رحمك وانت واحدة فان الواقع
بها رجعى لان شيئا منها لاينبئ عن قطع الوصلة اما الاول فلان حقيقتها الامر بالحساب
ويحتمل ان يراد به اعتدى نعم الله او نعمى عليك او اعتدى من النكاح فاذا نوى الاعتداد من
النكاح او دل عليه الحال زال الابهام ووجب به الطلاق بعد الدخول اقتضاء كانه
قال طلقتك او انت طالق فاعتدى وقبل الدخول جعل مستعارا عن الطلاق لانه سببه
فى الجملة ويجوز استعارة الحكم للسبب اذا كان مختصا به والطلاق معقب للرجعة واما الثانى
فلانه تصريح بما هو المقصود بالعدة اعنى طلب براءة الرحم من الحمل لكنه يحتمل ان يكون للوطئ
وطلب الولد وان يكون للتزوج بزوج اخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء وما سبق
فى اعتدى ياتى ههنا واما الثالث فلان قولهم انت واحدة سواء قرأت واحدة مرفوعة او
منصوبة او موقوفة يحتمل ان يراد به انت واحدة فى قومك او واحدة النساء فى الجمال او منفردة
عندى ليس لى غيرك او تطليقة واحدة على انها صفة للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق
بمنزلة انت طالق تطليقة واحدة فلا دلالة فيه ايضا على البينونة وحكمها اى الكناية وجوب
العمل بها بالنية كما فى حال الرضاء او دلالة الحال كحال مذاكرة الطلاق وحكمها ايضا بناء على
استتار المراد بها وقصورها فى البيان عدم اثباتها ما يندرئ اى يندفع بالشبهات فلا يجب
حد القذف بنحو جامعت فلانة او واقعتها ولا يحد اذا اقر على نفسه بموجب الحد بطريق الكناية
ولا يحد بالتعريض ايضا بان قال لست انا بزان تعريضا بان المخاطب زان لانه كناية ايضا فان قيل
لو قذف رجل رجلا فقال الاخر هو كما قلت يحد مع انه ليس بصريح قلنا كاف التشبيه يفيد العموم
عندنا فى محل يقبله وهذا المحل قابل فيكون نسبته الى الزنا بلا احتمال كالاول لما فرغ عن اقسام
التقسيم الثالث شرع فى بيان اقسام التقسيم الرابع فقال واما الدال بعبارته لابد قبل الشروع
فى المقصود من تمهيد مقدمات الاولى ان المفهوم من اللفظ المعتبر فى مقام الاستدلال اما عين

اما عين الموضوع له او جزؤه او لازمه واللازم اما متاخر عن الملزوم كالمعلول ونحوه او متقدم
عليه كالعلة ونحوها او مقارن له كاحد معلولى العلة الموجبة بالنظر الى الاخر وقد يفهم فى
المقام الخطابى امور لاعبرة لها فى الاحكام وانما يعتبرها علماء البيان الثانية ان اللازم
المتاخر لايتوقف عليه صحة الحكم المطلوب والا لم يكن متاخرا اما المتقدم فقد يتوقف عليه
صحته شرعا كالتمليك لصحة وقوع الاعتاق عن الامر فى اعتق عبدك عنى بالف او عقلا كالاهل
لصحة تعلق السؤال فى اسال القرية او صحة صدقه كالحكم لصحة تعلق الرفع فى رفع عن امتى
الخطاء والنسيان والاول مقتضى بالاتفاق وكذا الثانى والثالث عند جمهور المتقدمين وعند
بعض المتاخرين يسميان محذوفا ومضمرا ولذا قالوا بعمومهما الا ابا اليسر كما سياتى ان شاء الله تع
وقد يتوقف عليه صحة اطلاق بعض المفردات على معناه كزوال الملك لصحة اطلاق الفقير على
الغنى الثالثة ان اللازم المتاخر قد لايكون بواسطة مناط ذلك الحكم ونسميه ذاتيا وقد يكون
بها فذلك المناط اما مفهوم لغة اى لايتوقف فهمه على مقدمة شرعية او لا بل يتوقف عليها
كما فى القياس الرابعة ان معنى الدلالة عند علماء الاصول والبيان فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق
بالنسبة الى العالم بالوضع لا فهمه منه متى اطلق والمعتبر عندهم فى دلالة الالتزام مطلق
اللزوم عقليا كان او غيره بينا او غيره ولهذا يجرى فيه الوضوح والخفاء وان لم يكن الخفاء
منافيا للقطعية وانما ينافيها الاحتمال الناشئ عن الدليل اذا تمهدت هذه المقدمات فنقول
اما الدال بعبارته فما اى لفظ دل باحدى الدلالات الثلث المطابقة والتضمن والالتزام
على ما اى معنى سيق ذلك اللفظ له اى لذلك المعنى ذهب بعض الاصوليين الى ان معنى السوق
له ههنا كونه مقصودا فى الجملة سواء كان اصليا كالعدد فى اية النكاح او غير اصلى كاباحة
النكاح فيها والمفهوم من كلام صاحب التنقيح ان المراد به ما سبق فى النص المقابل للظاهر من
كونه مقصودا اصليا حتى ان غير المسوق له بهذا المعنى جاز ان يكون نفس الموضوع له كما
فى قوله تع واحل الله البيع وحرم الربوا بخلاف غير المسوق له بذلك المعنى واقول هذا هو الصواب
لان الثابت بالاشارة على ماذكروه لايكون مقصودا اصلا كما صرحوا به وهو باطل لان الخواص
والمزايا التى بها يتم البلاغة ويظهر الاعجاز ثابتة بالاشارة كما صرح به الامام شمس الائمة
وقد تقرر فى كتب المعانى ان الخواص يجب ان تكون مقصودة للمتكلم حتى ان ما لايكون مقصودا
اصلا لايعتد به قطعا على ان كثيرا من الاحكام يثبت بالاشارة والقول بثبوت الحكم الشرعى

بما لم يقصد به الشارع ذلك الحكم ظاهر الضعف وقولهم كم من شئ يثبت ولا يقصد ليس في مثل
هذا المقام مثال الدال بالمطابقة نحو للفقراء المهاجرين فانه عبارة في ايجاب السهم من الغنيمة
لهم وهو المعنى المطابقي له ومثال الدال بالتضمن نحو كل امراة لي فكذا حال كون هذا الكلام من
الزوج جواب ارضاء لقولها نكحت على امراة فطلقتها فانه في طلاق تلك المراة عبارة وهي
جزء مدلول كل امراة وان طلقت كلهن قضاء ومثال الدال بالالتزام نحو احل الله البيع وحرم
الربوا فانه عبارة في التفرقة بين البيع والربوا اللازمة للمعنى المطابقي وقد سيق لها الكلام لانه
جواب لقول الكفار انما البيع مثل الربوا واما الدال باشارته فما دل بها اي باحدى الدلالات
الثلث على ما ليس له السياق بمعنى كونه مقصودا اصليا فلا ينافي كونه مقصودا في الجملة كما
سبق بشرط كون اللازم ذاتيا اي متاخرا لا يكون بواسطة المناط حتى لو كان بواسطته لا يكون
ثابتا بالاشارة بل بالدلالة او القياس او متقدما محتاجا اليه لصحة الاطلاق اي اطلاق بعض
المفردات على معناه اذ لو احتيج اليه لصحة الحكم او صدقه يكون مقتضى او محذوفا كما سبق مثال
الدال بالمطابقة كاية الربوا فانها اشارة في بيان الحل والحرمة وهو المعنى المطابقي لها ومثال
الدال بالتضمن نحو كل امراة لي فكذا فانه اشارة في طلاق مريدة الطلاق اي طلاق ضرتها حيث
قالت نكحت على امراة فطلقها ولما كان اللازم قسمين احدهما الذاتي والاخر المحتاج
اليه لصحة الاطلاق اوردت للدال بالالتزام مثالين الاول نحو قوله تع وعلى المولود له
الاية فانه اشارة في ان النسب الى الاباء وهو لازم للولادة لاجل الاب ومتاخر عنه ولا
واسطة بينهما فيكون لازما ذاتيا لاجزء للموضوع له كما زعم صاحب التنقيح والثاني نحو
قوله تع للفقراء المهاجرين فانه اشارة في زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب لان الفقر به
لا يبعد اليد عن المال وهو لازم لعدم ملكهم شيئا ومتقدم عليه لانه يجب ان يزول ملكهم
اولا حتى يتحقق معنى الفقر وعدم ملك شئ لا جزء له كما زعم صاحب التنقيح وقال الشافعي
اطلاق الفقراء عليهم بطريق الاستعارة حيث شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع
اطماعهم عن اموالهم بالكلية بقرينة انه لم يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد
السبيل الشرعي لا الحسي وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهي تفيد الملك قلنا الاصل
هو الحقيقة ومعنى الاية نفي السبيل عن انفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لا عن اموالهم
والاضافة لا تصلح قرينة لما ذكر لان غاية ما يلزم من ذلك ان يكون الديار والاموال ملكا لهم

ملكا لهم حال اخراجهم وهو لا ينافي فقرهم حال استحقاقهم سهما من الغنيمة وهو المطلوب
وحكم الاول اي الدال بالعبارة انه من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض الخارجية
يفيد القطع حتى اذا كان الدال بالعبارة عاما خص منه البعض لا يفيد القطع وكذا الثاني
اي الدال بالاشارة من حيث هو هو يفيد القطع كالاول مطلقا اي من غير تفرقة بين اشارة
واشارة في الاصح ذهب الامام ابو زيد الى ان الاشارة قسمان ما يكون موجبا للعلم قطعا
بمنزلة العبارة وما لا يكون موجبا له وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز في احتمال
الارادة بالكلام وتبعه شمس الائمة واختاره صاحب الكشف حتى حمل عبارة فخر الاسلام عليه
وذهب سائر المتاخرين الى ان الاشارة من حيث هي هي كالعبارة لان دلالة كل منهما لفظية
وهي تفيد القطع وما ذكروه من بعض الصور فانما هو بسبب العوارض فلا يقدح في قطعية
الاشارة من حيث هي هي وحكم الاول ايضا انه ترجح لانضمامه بالسوق على الثاني لانفكاكه
عن السوق اذا تعارضا فان قوله عليه الصلوة والسلام في حق النساء تقعد احديهن
في قعر بيتها شطر دهرها اي نصف عمرها لا تصوم ولا تصلي بعد قوله عليه السلام انهن
ناقصات العقل والدين سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر مدة الحيض خمسة
عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلي رضي الله عنه عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اقل الحيض ثلثة ايام ولياليها واكثره عشرة ايام وهذا
دال بعبارته فرجح واعترض بانه لا معارضة لان المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء
ولو سلم فاكثر اعمار الامة ستون ربعها ايام الصبى وربعها ايام الحيض في الاغلب فاستوى
النصفان في الصوم والصلوة وتركهما واجيب بان الشطر حقيقة في النصف واكثر اعمار
الامة ما بين الستين الى سبعين على ما ورد في الحديث وترك الصوم والصلوة مدة الصبى
مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح سببا لنقصان دينهن وله اي للدال باشارته عموم
كالاول في الاصح حتى يحتمل التخصيص قال شمس الائمة اما الثابت باشارة النص فعند بعض
مشايخنا لا يحتمل التخصيص لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لاجله فاما ما يقع الاشارة
اليه من غير ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يسع فيه معنى
العموم حتى يكون محتملا للتخصيص ثم قال والاصح عندي انه يحتمل ذلك لان الثابت بالاشارة
كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة فكما ان الثابت

بعبارته يحتمل التخصيص فكذلك الثابت بالاشارة ولهذا قلنا فى اشارة قوله تع وعلى المولود له
خص منها اباحة الوطئ للاب جارية ابنه وان كان اللام يستلزم ان يكون الولد وامواله
ملكا للاب بالاشارة واما الدال بدلالته فدال على اللازم لا بالذات بل بمناط اى بواسطة
علة حكمه وقوله المفهوم صفة المناط اى مناط المفهوم بمجرد العلم باللغة لا المفهوم
بالرأى الموقوف على الاجتهاد كما فى القياس المستنبط العلة قوله بمناط حكمه اخرج العبارة
والاشارة والاقتضاء لان اللازم فى كل من الاولين ذاتى وفى الثالث متقدم وما بواسطة
يجب ان يتاخر وقوله للمفهوم لا بالرأى اخرج القياس فانطبق الحد على المحدود وتوضيح
التعريف ان قوله تع مثلا لا تقل لهما اف يفيد حرمة الضرب والشتم بدلالته فان
التافيف اسم لفعل بصورة معلومة وهو اظهار السآمة بالتلفظ بكلمة اف ومعنى مقصود
وهو الايذاء وللتافيف حكم هو الحرمة فاظهار السآمة بكلمة اف هو المعنى الوضعى والايذاء
هو المعنى المفهوم من ذلك المعنى والعلة للحرمة ثم ان الضرب والشتم وغيرهما فوق التافيف
فى الايذاء فيثبت الحرمة فيها ايضا بطريق الاولى فالنص قد افاد بمعناه الوضعى حرمة
التافيف وبمعنى معناه حرمة الباقى ولذا اى ولانفهام مناط الحكم بدون الرأى يثبت
بها اى بدلالة النص الحدود والكفارات فان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات
التى هى اسبابها وفيها معنى الطهرة ايضا بشهادة صاحب الشرع والكفارات شرعت
ماحية للاثام الحاصلة بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر ايضا كما سيأتى
ان شاء الله تع ولا مدخل للرأى فى معرفة مقادير الجرايم واثامها ومعرفة ما يصلح جزاء
لها وزاجرا عنها وما يحصل به ازالة اثامها ومقاديرها فلا يمكن اثباتها بالقياس المبنى
على الرأى بخلاف الدلالة فان مبناها على المعنى الذى تضمنه النص لغة فيكون مضافا الى
الشرع اولا وبخلاف القياس المنصوص العلة فانه ايضا بمنزلة النص والقول الذى قاله
بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى بانها اى دلالة النص قياس جلى لما فيه من الحاق
فرع باصل بعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التافيف فالحق به الضرب و
الشتم بجامع الاذى الا انه قياس جلى قطعى فاسد لوجوه اربعة اشار الى الاول بقوله لان
المنصوص فيها قد يكون جزءا من الفرع كما لو قال لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع
اعطاء ما فوق الذرة مع انها جزء منه بخلاف القياس فان الاصل فيه لا يكون جزءا من

من الفرع اجماعا لا يقال الاصل هو الذرة بقيد الوحدة وهى ليست جزءا مما فوقها الا بصفة
الاجتماع لانه ممنوع كيف والظاهر العموم ولو سلم فمثله ايضا ممتنع فى القياس بالاجماع
واشار الى الثانى بقوله ولثبوتها اى الدلالة قبله اى القياس الشرعى فان كل احد يفهم
من لا تقل له اف لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس اولا وسواء شرع القياس
اولا والى الثالث بقوله ولانفهام مناطها لغة بخلاف القياس فان فهم مناطه يتوقف
على مقدمات شرعية من تاثير نوع المعنى او جنسه فى نوع الحكم او جنسه ونحو ذلك كما سيأتى
فى باب القياس ان شاء الله تع والى الرابع بقوله ولان الفرع فيه اى القياس ادنى من الاصل
وفيها مساو للاصل واعلى منه رتبة قوله وكل الى اخره ابتداء كلام لا تعلق له بالدليل اى كل
من المساوى والاعلى قسمان احدهما جلى ان اتفق على تعيين طريق مناطه وثانيهما خفى
ان اختلف فيه ولا يخفى ان خفاءه بالنظر الى الجلى وان كان جليا بالقياس الى القياس وقد اشار
الى كل من الاقسام الاربعة فمثال المساوى الجلى كغير الاعرابى الملحق به اى بالاعرابى المنصوص فى
وجوب الكفارة عليه بسبب الجناية على صوم رمضان فان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قد اوجب الكفارة على اعرابى جامع فى نهار رمضان عمدا ومن المعلوم يقينا انه عليه السلام
ما اوجبها عليه لكونه اعرابيا او صحابيا ونحو ذلك بل لجنايته على صوم رمضان فيجب على غيره
عند وجود هذه الجناية منه بدلالة النص ومثال المساوى الخفى نحو وقاعها اى وقاع المراءة
فى نهار رمضان الملحق بوقاعه اى الرجل المنصوص فى ايجاب الكفارة بواسطة الجناية الكاملة
على الصوم المشتركة بينهما وقال الشافعى لا تجب عليها لانه المباشر دونها بخلاف الزنا حيث
سماها الله تع زانية قلنا تمكينها مباشرة وفعل كامل كما فى الزنا اذ لا يجب الحد مع النقصان فاندفع
ما قيل لانم ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهى
مختصة بالرجال ومثال الاعلى الجلى كالضرب والشتم الملحقين بالتافيف المنصوص فى الحرمة بواسطة
الاذى للعلم بان المقصود من الحكم المنصوص دفع الاذى بخلاف قول الامر بقتل عدوه لا تقل له
اف واقتله فمدار الامر العلم بالمقصود من المنصوص والضرب والشتم فى ذلك المعنى اعلى واجلى
من التافيف وهو فيهما اقوى ولذلك لا يحنث من ضرب بعد الموت فى والله لا يضربه ولا يبر
فى لا يضربنه ويحنث بمد الشعر والخنق والعض من حلف لا يضربه كما فى لا يؤذيه ومثال الاعلى
الخفى نحو الاكل والشرب فى نهار رمضان الملحقين بالوقاع المنصوص فى ايجاب الكفارة بواسطة

المعنى الذي يفهم موجبا للكفارة في الوقاع وهو كونه جناية على الصوم فانه الامساك عن المفطرات
الثلث بل ايجابهما لها اولى من ايجاب الوقاع لانهما احوج الى الزاجر منه لقلة الصبر عنهما
وكثرة الرغبة فيهما سيما في النهار وههنا مباحث كثيرة تركناها مخافة الاطناب وحكمه
اى حكم الدال بدلالته انه من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض الخارجية يفيد القطع
لاستناد الثابت بها الى المعنى المفهوم من النظم لغة فيقدم على خبر الواحد والقياس هو الصحيح
لا ما قيل ان مقصود المنصوص الذي هو مراد الامر ان كان معلوما قطعا فالدلالة قطعية كاية
التافيف والا فظنية كايجاب الكفارة على المفطر بالاكل لان عدم قطعية يخرجها الى الاجتهاد
ولا يثبت بها كفارة الفطر الغالب فيها معنى العقوبة قال بعض الافاضل حكم الدال بدلالته
ايجاب الحكم قطعا مثلهما ثم قال وحاصله امر ان التنبيه بالادنى على الاعلى او بالشيء على ما
يساويه اما الاعلى فنوعان قطعي جلي ان اتفق على طريق تعيين مناطه وظني خفي ان اختلف
فيه ثم قال ان قيل اشتبه الفهم في هذه المسائل على فقيه مبرز في طريق الفقه بعد ان بلغه
الادلة فكيف يكون مفهوما لغويا ومناطا قطعيا صالحا للاثبات ما يندرئ بالشبهات
اجيب بما سلف ان معنى لغويته عدم توقف فهم مناطه على مقدمة شرعية لا فهم كل
احد ومعنى قطعيته قطعية مفهوميته لغة بالمعنى المذكور كالجناية من سوال الاعرابي
لا قطعية دليل مناطيته ولا قطعية تعدى الحكم الى الملحق ولا قطعية كونه اعلى او مساويا
اقول فيه بحث اما اولا فلان تقسيمه الى القطعي والظني غير مستقيم لما عرفت ان عدم القطعية
يخرجها الى الاجتهاد واما ثانيا فلانه مخالف لما قال اولا حكم الدال بدلالته ايجاب الحكم
قطعا مثلهما فان هذا القائل قد اختار انهما على الاطلاق يفيد ان القطع واما ثالثا فلان
دليل المناطية اذا لم يكن قطعيا لا يكون المناط قطعيا فان قطعية الحكم تابع لقطعية الدليل
ولا شك ان المراد بالمناط ليس نفس العلة بل مع وصف المناطية واما رابعا فلان تعدى الحكم
الى الملحق اذا لم يكن قطعيا لم يصح قوله اولا وحكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعا فان المراد
بالحكم ثمه حكم الفرع لا يقال الظن من اختلافهم في ان طريق فهم المناط الى اى شيء يفضى
مثلا الظن في مورد حديث الاعرابي من الاختلاف في ان طريق فهم المناط يفضى الى انه الجناية
المطلقة او المقيدة لانا نقول الظن الناشئ من الاختلاف انما هو بالنظر الى غير المستدلين كما لا
يخفى وليس الكلام فيه وانما هو في الظن بالنظر الى المستدل وذلك لا يفيده فالصواب ان يترك

ان يترك التقسيم الى القطعي والظني ويقال في جواب السوال ابتداء اشتباه الفهم في المسائل الجزئية
لا ينافي قطعية الاصل بل اشتباهه في الاصل لا ينافيها ايضا فان الشافعي قد اشتبه عليه
قطعية العام قبل التخصيص ولم يضر ذلك بقطعيته عندنا وسره ان الاحتمال اذا لم ينشأ عن
الدليل لا يعبأ به كما سبق غير مرة فكل مسئلة ادعى فيها احد المجتهدين دلالة النص فهي عنده
قطعية والاحتمال الذي اعتبره غيره ليس بناش عنده عن الدليل فلا ينافي القطعية ثم ان
الدلالة وان كانت مفيدة للقطع كالاشارة لكنها دون الاشارة عند المعارضة فالثابت
بالاشارة يقدم على الثابت بها لان في الاشارة النظم والمعنى وفي الدلالة المعنى فقط
فبقى النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة نص ورد في الخطاء
فيعارضه قوله تع ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون
اشارة الى نفي الكفارة فرجحت على الدلالة فان قيل المراد جزاء الاخرة والا لكان فيه اشارة
الى نفي القصاص اجيب بان القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء
فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه ويمتنع تخصيصها بالاتفاق
لكنهم اختلفوا في سبب الامتناع قيل لعدم عمومها لان العموم والخصوص من عوارض الالفاظ
فاذا لم يعم لم يخص لان التخصيص فرع العموم وقيل العموم ليس من خواص الالفاظ بل يجري في
المعاني ايضا فامتناع تخصيص الدلالة ليس لعدم عمومها بل لاجل انه اذا ثبت معنى النص
علة للحكم لا يحتمل ان لا يكون ذلك المعنى علة له في بعض الصور لان المعنى شيء واحد لا تعدد
فيه اصلا فلو قلنا بالتخصيص لا يكون علة لهذا الحكم في بعض الصور فيلزم كونه علة للحكم
وغير علة له وهو محال واما الدال باقتضائه الاقتضاء الطلب يقال اقتضيت الدين اى طلبته
وسمى المقتضى مقتضى لان النص يطلبه كما سيظهر فما دل على اللازم هذا يتناول الدلالة والمحذوف
وبعض صور العبارة والاشارة المحتاج اليه خرج به الدلالة وبعض صور العبارة والاشارة
شرعا خرج به الباقي فانطبق الحد على المحدود وهذا القيد مما اعتبره فخر الاسلام وشمس
الائمة وصدر الاسلام وصاحب الميزان وذهب اكثر الاصوليين من اصحابنا المتقدمين
واصحاب الشافعي وغيرهم الى ان المحذوف من باب المقتضى وفسروه بدلالة اللفظ على معنى
خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية وسيأتي لهذا زيادة بيان ان
شاء الله تع كاعتق عبدك عني بالف فان هذا الكلام يقتضي البيع ضرورة اى لضرورة صحة

العتق فان اعتاق عبد له بطريق النيابة عن الغير لا يجوز الا بتمليكه له فصار كانه قال بع
عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق كذا في التوضيح قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه
يحتاج الى القبول ورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر فكانه انما
اختار هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البرغوي من
ان الامر كانه قال اشتريته منك فاعتقه عني والمامور حين قال اعتقته فكانه قال بعته
منك فاعتقته فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل
عني متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني ووكيلا لا صلة للبيع اذ لا يقال بعته عنك
بل منك والتحقيق ان عني حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كانه
قال اعتقه عني مبيعا مني بالف كذا في التلويح اقول في التحقيق بحث لان البيع ح يثبت بطريق
التضمين وهو غير الاقتضاء الذي كلامنا فيه لانه امر شرعي كما عرفت والتضمين لغوي ولو
عمم كما هو رأي البعض لا يستقيم لان الصحة اللفظية غير الصحة العقلية ولو جعلت اعم لا
يستقيم ايضا لان المقتضي يجب ان يكون لازما متقدما بخلاف المتضمن وعلى تقدير تسليم الاتحاد
بينهما لا يستقيم التضمين الذي ذكره لان الحرف المذكور يجب ان يكون صلة للفعل المتروك
ولا يخفى ان الباء ليست صلة للبيع فانها للمقابلة ونسبتها الى البيع والعتق سواء فالوجه
ان يقدر هكذا بع عبدك مني بالف ثم اعتقه نائبا عني فليتامل واذا ثبت البيع بطريق
الضرورة فلا يثبت معه اي مع البيع شروط يحتمل السقوط لان ما ثبت بالضرورة يقدر
بقدرها فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر في الامر اهلية الاعتاق
حتى لو كان صبيا عاقلا اذن له الولي في التصرفات لم يجز منه البيع بهذا الكلام ولذا قال
ابو يوسف لو قال اعتق عبدك عني بغير شيء انه يصح عن الامر ويستغني الهبة عن القبض وهو
شرط كما يستغني البيع ثمه عن القبول وهو ركن لكنا نقول انما يسقط ما يحتمل السقوط و
القبول في البيع مما يحتمله كما في التعاطي لا القبض في الهبة اذ لا يوجد هبة توجب الملك بدون
القبض ففي الصورة المذكورة يقع العتق عن المامور لا الامر وهو اي الاقتضاء ثابت يعني ان
الاستدلال به من جملة الاستدلالات الصحيحة خلافا لزفر فانه لا يقول بالاستدلال به
بلا عموم حال من الضمير في ثابت اي ملتبسا ذلك الاقتضاء الثابت بعدم عموم المقتضي على لفظ
اسم المفعول يعني ان اللازم المتقدم الذي اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كان تحته افراد لا يجوز

لا يجوز اثبات جميعها بطريق العموم خلافا للشافعي فان المقتضي على لفظ اسم الفاعل عنده ما
يتوقف صدقه او صحته شرعا او عقلا او لغة على تقدير وهو المقتضى اسم المفعول فاذا وجد
تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده ايضا بمعنى انه لا يصح تقدير
الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين
بدليل فهو كالمذكور لان المذكور والمقدر سواء في افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام و
الا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا ينفك
عنه وانما قلنا بعدم عموم المقتضي لانه اي المقتضي اسم مفعول ضروري صير اليه تصحيحا للمنطوق
والضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلي بمنزلة
المسكوت عنه ولان العموم للفظ اي مختص به لا يوجد في المعنى كما سبق والمقتضي معنى لا لفظ
فلا يوجد فيه العموم فان قيل اذا قيل اعتق عبيدك عني بكذا يثبت بيع كل من عبيده اقتضاء
قلنا العموم الثابت به نفس المقتضي وفرق ما بين العموم المقتضي وعموم المقتضي بين هذا ولك
ان تصرف الدليل الاول الى الدعوى الاولى والثاني الى الثانية فتبطل نية الثلث في اعتدي
للموطوءة هذا شروع في فروع عدم العموم وانما بطلت لان الطلاق وقع مقتضى الامر بالاعتداد
فيكون ضروريا ولذا كان رجعيا اذ الضرورة تندفع به والثلاث فوق الضرورة وانما قيد بالموطوءة
لان غيرها لا تطلق بالاقتضاء بل بطريق المجاز وتبطل ايضا نية الثلث في انت طالق فانه يدل
بحسب اللغة على اتصاف المراءة بالطلاق الذي ليس محلا لنية الثلث لا على ثبوت الطلاق عن الرجل
بطريق الانشاء الذي هو محل لنيتها وانما ذلك امر شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف المراءة بالطلاق
يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيتقدر بقدر الضرورة والحاصل
ان ما يفهم لغة ليس محلا للنية وما هو محل لها لا يثبت لغة بل اقتضاء ينافي العموم وكذا تبطل
نية الثلث في طلقتك فانه وان دل لغة على مصدر قابل لنية العموم لكنه مصدر ماض لا حادث
في الحال فكان ينبغي ان يلغو لانتفاء الطلاق في الماضي لكن الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام طلاقا
من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء للتطليق فصار دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة
فان قيل صيغ العقود خرجت عن الاخبارية الى الانشائية وما ذكرتم مبني على الاخبارية قلنا
ليس معنى خروجها الى الانشائية ان لا يبقى جهة الاخبارية اصلا والا لما عمل احال انشائيتها
باخباريتها اذا امكنت كقوله للمطلقة والمنكوحة احديكما طالق حيث لا يقع شيء فاذا بقيت

تلك الجهة صح معنى الاقتضاء وليس معنى بقائها كون تلك الصيغ اخبارات محضة حتى يرد اولا
انه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا بعت لا يدل على بيع اخر غير البيع الذي يقع
به ولا معنى للانشاء الا هذا وثانيا ان خاصة الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب لا يوجد فيها
للقطع بتخطئة من يحكم عليها باحدهما وثالثا انه لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل
التعليق اصلا لانه توقيف امر على اخر ورابعا ان كل احد يفرق فيما اذا قال للرجعية انت طالق
بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق بخلاف طلقي
نفسك فانه مختص من افعلي طلاقا من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه
لطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس
مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان
لم يكن عاما لان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكما وهو المجموع والاول الموجب والثاني
المحتمل كما سبق في باب الامر ولم يجز نية الثلث في المقتضي بهذا الاعتبار لانه مجاز والمجاز صفة
اللفظ والمقتضي ليس بلفظ كما سبق وهذا اي ما في ابتناء ه على عدم عموم المقتضي ايضا والبائن
كالطالق في ان البينونة الثابتة به انما هي بطريق الاقتضاء الا ان بينهما فرقا وهو ان البينونة
تتنوع الى خفيفة وهي التي تفيد انقطاع الملك فقط كما يحصل بواحد واثنين وغليظة وهي التي
تفيد انقطاع الحل بالكلية كما يحصل بالثلث فصحت اي اذا تنوعت البينونة الى النوعين صحت
فيها نية الثلث لان اللفظ لما احتملها كانت النية لتعيين المحتمل وهو صحيح فاذا لم ينو او نوى
مطلق البينونة تعين الاول لانه المتيقن واذا نوى انقطاع الحل يثبت العدد ضمنا كالملك في المغصوب
يثبت في ضمن الضمان بخلاف الطلاق فانه غير متصل بالمحل في الحال اتفاقا لبقاء جميع احكام
النكاح فضلا عن تنوعه بل هو في نفسه انعقاد العلة فقط والافعال قبل الحلول في المحال لا
تتنوع الى النقصان والكمال كالرمي فانه في نفسه غير متنوع بل المتنوع اثره كالجرح والقتل ولو
سلم اتصاله به فلا نم تنوعه ههنا كيف وتنوعه بالعدد فيكون اصلا في التنويع فلا يثبت
مقتضى والا لكان تبعا ولئن تنوع بغيره لا يكون محتملا للطلاق فانه اي الطلاق انما يتنوع الى مزيل الملك
بانقضاء العدة والى مزيل الحل بكمال العدد وليس شيء منهما محتملا له بنفسه وتبطل كما تبطل
نية الثلث في اعتدي وانت طالق وطلقتك نية تخصيص فاعل كما اذا قال ان اغتسل الليلة
في هذه الدار فكذا فنوى تخصيص الفاعل بان قال عينت فلانا دون غيره فالنية باطلة قضاء

قضاء بالاتفاق وديانة الا في رواية عن ابي يوسف ومفعول كما اذا قال ان اكلت ولا اكل فنوى
طعاما دون طعام فانها باطلة كما سبق وسبب كما اذا قال ان اغتسلت واراد الاغتسال
عن الجنابة فانها باطلة وحال كما اذا قال لرجل قائم لا اكلم هذا الرجل ونوى حال قيامه وصفة
كما اذا قال لا اتزوج ونوى كوفية او بصرية في اليمين متعلق بالتخصيص فان قيل هذه الامور انما
يثبت بطريق الاقتضاء اذا جعل التوقف اعم من الشرعي والعقلي واما اذا قيد بالشرعي فلا
اذ يعرفها من لم يعرف الشرع اصلا قلنا الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي
على المقتضي فيكون صحة الحلف على الاكل مثلا موقوفة على اعتبار الماكول ومكان كما اذا قال لا
اخرج ونوى مكانا دون مكان وزمان كما اذا [illegible] نوى في المثال المذكور زمانا دون زمان
فان هاتين النيتين باطلتان باتفاق بيننا وبين الشافعي وان منعه الامدي ثم سلم وبين
الفرق ولذا اورد هاتان الصورتان في صورة الاتفاق بخلاف الصور السابقة فانه يقول
بجواز التخصيص فيها لان نفي الحقيقة يستلزم نفي كل فاعل ومفعول وسبب وحال وصفة
ولذا يحنث بكل من الصور وذلك معنى العموم فوجب قبوله للتخصيص قلنا منقوض بالمكان
والزمان فان نية التخصيص فيهما باطلة بالاتفاق والحل ما سياتي على ان دليله لا يفيد
الا عموم المعنى والكلام في العموم الذي هو من عوارض اللفظ والمصدر المنفي كما في الصور
المذكورة وان ثبت لغة لا اقتضاء لانه جزء مدلول الفعل لا يعم كما لا يعم المقتضي لكن المفهوم
من ظاهر كلام الجامع انه يعم حيث قال لو قال ان خرجت فكذا ونوى السفر خاصة صدق ديانة
ووجهه صاحب الكشف بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فيقبل
التخصيص الا اذا تنوع ذلك المصدر فيصح نية نوع دون نوع خلافا للقاضي ابي هشيم
كالمساكنة فانها لما تنوعت الى كاملة وهي ان يسكنا في بيت واحد لا بعينه وقاصرة وهي
ان يسكنا في دار واحدة صح نية الكاملة اذا قال لا اساكن فلانا بناء على انفهام الكامل
من الاطلاق وان وقع على الدار بلا نية والخروج فانه لما تنوع الى مديد مرخص وغيره صح
نية المديد بخلاف ما لو نوى في الاول المساكنة في مكان بعينه وفي الثاني الخروج الى مكان
بعينه حيث لم يعمل نيته اصلا هو الصحيح لا ما ذهب اليه صاحب الكشف ولا ما ذهب اليه
ابو هشيم اما الاول فلما سياتي ان نفي الحقيقة ينافي اثبات بعض الافراد وما ذكر في الجامع لم ينف
فيه نفس الحقيقة بل نوع منه فان الخروج لما تنوع الى النوعين صح نية اخفهما ديانة ولان

لم يصح قضاء لما فيه من التخفيف واما الثاني فلان النوعين لما تنافيا بحيث لم يمكن اجتماعهما
معا واريد الجنس من حيث تحققه لا من حيث هو هو وجب ان يثبت احدهما الا اذا ظهر
استثناء مما بقي بعد الاستثناء الاول يعني ان المصدر الغير المتنوع لا يعم الا اذا ظهر بان يقال
مثلا لا اكل اكلا ونوى اكلا دون اكل يصح كالمذكورات من الفاعل والمفعول وغير ذلك فانها
اذا ظهرت تعم ايضا فيصح تخصيصها ولما ورد ههنا ان في هذه المسائل يحنث بالنظر الى كل
فاعل ومفعول وغير ذلك وهذا دليل العموم اجاب عنه بقوله والحنث بكل اي بكل جزئي
من جزئيات المصدر والفاعل والمفعول ونحو ذلك في كل من الصور المذكورة لليمين لوجود المحلوف
عليه في تلك الجزئيات لا للعموم المنافي للاقتضاء ونفي نفس الحقيقة فان قلت لا شك في
صحة قولنا ان اكلت او لا اكل الا الخبز او ان اغتسلت الا عن جنابة ولا اكلم فلانا الا حال قيامه
ولا اتزوج الا كوفية ولا اخرج الا امكان كذا والاستثناء فرع العموم فلولا العموم لما صح الاستثناء
او زمان كذا
قلت هذه الامثلة من قبيل المحذوف لا المقتضى والاستثناء قرينة للحذف فلا اشكال وتحقيق
مذهبنا ان لا اكل مثلا لنفي نفس الحقيقة فلا يحتمل اثبات بعض الافراد للمنافاة الظاهرة
بين نفيها واثباته فلو نوى ماكولا دون ماكول واكلا دون اكل فقد نوى ما لا يحتمله
اللفظ بخلاف لا اكل شيئا او اكلا اذ يقصد به المتكلم عدم التعيين لما هو معين عنده فاذا فسره
ببيان نيته فقد عين احد محتملاته ونظيره الفرق بين قراءتي لا ريب فيه بالفتح والرفع
على ما تقرر من الفرق بين نفي الجنس ونفي الفرد المبهم ولذا صح ان يقال بالرفع لا رجل في الدار
بل رجلان او رجال ولا يصح بالفتح لا رجل بل رجلان او رجال فاندفع ما ذكر في التلويح ان
المصدر في قولنا لا اكل اكلا للتاكيد والتاكيد تقوية الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل
الا على الماهية وعلامته اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي
والمعتزلة جعلوا ما اضمر في الكلام لتصحيحه ثلثة اقسام ما اضمر ضرورة صدق المتكلم وما
اضمر لصحته عقلا وما اضمر لصحته شرعا وسموا الكل مقتضى وههنا قسم رابع وهو ما اضمر
لصحته لفظا كحذف المبتدا والخبر وفعل الشرط في مثل ان زيد قام وامثال ذلك ومن هذا
القبيل التضمينات وخالفهم الامام فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام ابو اليسر
وصاحب الميزان وقالوا المقتضى ما اضمر لصحة الكلام شرعا وجعلوا ما وراءه محذوفا
او مضمرا ولما اختير ههنا مختارهم احتيج الى بيان علامة يتميز بها المقتضى عن غيره فقيل و

وعلامته اي علامة المقتضى ان يصح به المذكور اي يتوقف على اعتباره صحة الكلام المذكور
شرعا اي يصح من جهة الشرع لا اللغة بخلاف المحذوف والمضمر قال شمس الائمة المحذوف
الامام
غير المقتضى لان من عادة اهل اللغة حذف بعض الكلام للاختصار اذا كان فيما بقي منه دليل
على المحذوف ثم ثبوت المحذوف من هذا الوجه يكون لغة وثبوت المقتضى يكون شرعا لا لغة
وانما حذف فخر الاسلام هذا القيد لان الصحة في الاصول اذا اطلقت يراد بها الصحة الشرعية
وذكر ههنا لزيادة التوضيح وشرطه اي المقتضى ان لا يلغى المذكور عند ظهوره اي ظهور المقتضى
ذكر هذه العبارة في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام في بيان العلامة فقيل في توجيهها اي لا يتغير
ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله اقول لا يخفى ان تغير الكلام
عن حاله واعرابه عند التصريح بالمحذوف لا يستلزم ان يكون المذكور لغوا غاية ما في الباب
ان يفيد معنى غير الاول وهو لا يستلزم الالغاء فالصواب ان يقال معناه ان لا يكون المقدر
بحيث اذا صرح به لا يبقى الكلام مفيدا اصلا كما اذا قال المولى لعبده المتزوج بلا اذنه
طلقها فانه لا يكون اجازة اقتضاء باعتبار ان الطلاق يقتضي سبق النكاح لان غرضه الرد
فلو ثبت الاجازة اقتضاء يكون المقتضى اعني قوله طلقها توكيلا محضا بالطلاق وليس ذلك
في وسع المولى فيلغو بالضرورة ولما كان هذا المعنى خارجا عن المقتضى وهو موقوف عليه
ولم يشترط وجود ضده في غيره جعلته شرطا لا علامة وشرطه ايضا ان يصلح تابعا للمذكور
بان يكون المقدر ادنى من المذكور او مساويا له فان الشيء قد يستتبع مثله لا ان يكون اعلى منه
واصلا له ولهذا قلنا اذا قال لامرأته يدك طالق لا يقع الطلاق لان اليد لا يستتبع النفس
وقلنا الكفار لا يخاطبون بالشرايع لان فروع الايمان لا يستتبع الايمان وقلنا اذا قال لعبده
كفر عن يمينك لا يثبت الاعتاق اقتضاء لان اهلية الاعتاق اصل لسائر التصرفات فلا يثبت
تبعا الى غير ذلك من الفروع وهو اي اقتضاء النص كالدلالة في افادة الحكم قطعا واشتراك
الثابت بهما في الاضافة الى النص ولو بواسطة فان المقتضى مع حكمه حكم للنص بمنزلة
الشراء اوجب الملك والملك اوجب العتق في القريب فصار الملك بحكمه حكما للشراء فصار
الثابت به كالثابت بنفس النظم بخلاف القياس الا عند المعارضة فان دلالة النص يرجح
عليه لثبوته بناء على الحاجة والضرورة بخلافها **فصل** لما فرغ من الاستدلالات الصحيحة
اراد ان يبين فساد وجوه استدل بها بعض العلماء فقال استدل بوجوه اخر غير ما ذكر فاسدة

عندنا منها مفهوم المخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور فی الحکم اثباتا
ونفيا ويسمى ايضا دليل الخطاب وقد ذكروا له شروطا منها ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه
بالحکم او مساواته فيه والا استلزم ثبوت الحکم فی المسکوت عنه وکان مفهوم موافقة لا مخالفة
ومنها ان لا يكون خارجا مخرج الاغلب المعتاد مثل وربائبکم اللاتی فی حجورکم فان الغالب
کون الربائب فی الحجور فالتقييد به لذلك لا لان حکم اللاتی لسن فی الحجور بخلافه ومنها
ان لا يکون لسؤال سائل عن المذکور او لحادثة خاصة بالمذکور مثل ان يسأل هل فی الغنم السائمة
زکوة فيقول فی الغنم السائمة زکوة او يکون الغرض بيانه لمن له السائمة لا المعلوفة ومنها ان لا
يکون لجهالة المخاطب بان لا يعلم وجوب زکوة السائمة ويعلم وجوب زکوة المعلوفة فيقول
الرسول فی الغنم السائمة زکوة فان التخصيص ح لا يکون لنفی الحکم عما عداها بل للاعلام ومنها ان
لا يکون لدفع توهم التخصيص بالاجتهاد لولا التقييد بالوصف مثلا اذا قيل فی الغنم زکوة يحتمل
ان يخرج المجتهد السائمة من عموم الغنم ويخص الوجوب بالمعلوفة لدليل يقتضى ذلك فيقال فی
الغنم السائمة زکوة لئلا تخصص قال الامدی وبالجملة لو لم نظهر سبب من الاسباب الموجبة
للتخصيص سوى نفی الحکم فی محل السکوت فهل يجب القول بنفی الحکم فی محل السکوت تحقيقا
لفائدة التخصيص او لا يجب وانما قلنا ان الاستدلال به فاسد فانه لو ثبت فبنقل يعنی ان
مفهوم المخالفة لو ثبت فاما ان يثبت بلا دليل وهو باطل بالاتفاق او بدليل عقلی ولا
مجال له فی اللغة فتعين انه لو ثبت ثبت بنقل وذلك النقل لا يجوز ان يکون بطريق الاحاد
اذ الاحاد متعارضة فلا تفيد الظن لانها انما تفيده اذا سلمت عن المعارضة بمثلها ولما
اختلف ائمة اللغة فی کل نوع من انواع المفهوم لم يفد الا الشك واللغة لا يثبت بالشك
ولا متواترا او شبهه ليحصل العلم او طمانينة الظن والا لما اختلف فيه ذلك الاختلاف
فلا مفهوم مخالفة اصلا قيل فی وجه فساد الاستدلال بالمفهوم لان الاثبات لم يوضع
للنفی وبالعکس فلا يدل احدهما عليه ای على الاخر اقول فيه بحث لان الخصم لا يدعی الوضع
حتی يرد عليه کيف ولو ادعاه لبطل قوله بالمفهوم لانه ح يکون من قبيل المنطوق وهو
ای مفهوم المخالفة انواع الاول مفهوم اللقب وهو نفی الحکم عما لم يتناوله اسم الجنس
کالماء فی حديث الغسل الذی سيأتی او العلم نحو زيد موجود منعه الجمهور وقال به ابو بکر
الدقاق وبعض الحنابلة والاشعرية لفهم الانصار عدم وجوب الاغتسال بالاکسال

بالاکسال وهو ان يجامع بلا انزال من قوله عليه السلام الماء من الماء ای الغسل بسبب المنی وهم
من اهل اللسان فلولا ان التنصيص بالاسم يفيد نفی الحکم عما سواه لما فهموا ذلك قلنا بطريق
القول بموجب العلة ذلك الفهم منهم ليس من التخصيص بالاسم بل من اداة العموم وهی اللام
فی الماء يعنی ان کل فرد من افراد غسل الجنابة ثابتة من وجود المنی بقرينة ورود الحديث فی
غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس وهو ای عموم الماء صحيح مسلم
لکن الماء لا يجب ان يکون عيانا البتة بل قد يثبت عيانا کالانزال وقد يثبت دلالة کما
فی التقاء الختانين فانه لما کان سببا له اقيم مقامه لخفائه وعدم انضباطه کالسفر و
النوع الثانی مفهوم الصفة لا يراد بها النعت بل کل قيد فی الذات نحو سائمة الغنم ولی
الواجد وظرفی الزمان والمکان وغيرها بمعناه وقال به الشافعی ومالك واحمد والاشعری
لان قولنا الفقهاء الحنفية فضلاء ينفر الشافعية فلولا ان التقييد بالوصف يدل على نفی
الحکم عما سواه لما نفروا اقول قد وقع العبارة فی الاحکام والمختصر وغيرهما هکذا ولعل الاحسن
ان يقال قولنا الفقهاء الشافعية فضلاء ينفر الحنفية لان نفر الشافعية لا يصح الاستدلال
لجواز ان يکون النفر لاعتقادهم ذلك وانما الالزام فی نفر الحنفية حيث يلزم منه الاقرار
بعد الانکار قلنا لا نم الملازمة بل النفرة اما لترکهم على الاحتمال وتصريح غيرهم باتصافهم
بالفضل او لفهم البعض ای لفهم المعتقدين لافادته النفی عن الغير قصد ذلك النفی فی الصورة
المذکورة فيتنفر عن ان يذکر عبارة يتوهم منها بعض الناس نفی الفضل عنهم او لانفهامه
فی الجملة ولو من القرائن وفی المقام الخطابی المحض والنوع الثالث مفهوم الشرط وهو
اقوى من مفهوم الصفة ولذا قال به کل من قال بمفهوم الصفة لانه صفة معنى وبعض
من لا يقول به کالکرخی وابی الحسين البصری وعبد الجبار من المعتزلة وابن سريج من الشافعية
لان عدمه ای عدم الشرط يوجب عدم المشروط والا لا يکون شرطا قلنا ما ذکرته انما
هو فی الشرط الاصطلاحی وهذا الشرط الذی نحن بصدده لغوی وهو الذی دخل عليه
حرف الشرط وهو لا يجب ان يکون شرطا اصطلاحيا لجواز ان يکون سببا او علة وانتفاء
شیء منهما لا يوجب انتفاء الحکم لجواز تعدد الاسباب والعلل والنوع الرابع مفهوم الغاية
وهو اقوى من مفهوم الشرط لقوة دليل يختص به ولذا قال به کل من قال بمفهوم الشرط
وبعض من لم يقل به کالقاضی ابی بکر وعبد الجبار لانها ای الغاية آخر والا لا يکون غاية فلو لم

يكن ما بعدها مخالفا لما قبلها في الحكم بل دخل ما بعدها في حكم ما قبلها لا يكون الغاية اخرا
وهو خلاف المفروض والواقع قلنا الكلام في الاخر نفسه لا فيما بعده يعني سلمنا ان ما بعد الغاية
لو دخل في حكم ما قبلها لم يكن الغاية اخرا لكن النزاع لم يقع فيه اذ لم يقل احد بدخول ما بعد
المرافق في الغسل وانما النزاع في نفس الغاية كزمان غيبوبة الشمس ونفس المرافق واعترض
على هذا الجواب بان النزاع اذا كان في حكم مدخول حرف الغاية وهو مذكور لم يصح عده من
المفهوم اقول كونه مذكورا لا ينافي عد حكمه من المفهوم كما في الاستثناء وانما ينافيه لو لم يكن
ذلك الحكم مخالفا لحكم ما قبل الاخر وهذا اى مفهوم الغاية قد يعد من قبيل الاشارة قال
صاحب البديع هو عندنا من قبيل الاشارة لا المفهوم ولعل هذا هو المحمل لكلام التلويح في
بحث المعارضة والترجيح ان مفهوم الغاية متفق عليه والنوع الخامس مفهوم الاستثناء
فانه يفيد حكما للمستثنى مخالفا الحكم المستثنى منه عند جمهور الشافعية واكثر منكري المفهوم
لدلالة قولنا لا فاضل الا زيد على نفي كل فاضل سوى زيد واثبات كونه فاضلا قلنا هو
اى كونه دالا على ذلك انما هو من خصوصية المقام وهي كونه مقام المدح فلا يلزم منه الدلالة
مطلقا وهو المطلوب وسيأتي تمام تحقيقه ان شاء الله تع والنوع السادس مفهوم انما
ذهب القاضي ابو بكر والغزالي وجماعة من الفقهاء الى انه ظاهر في الحصر وان احتمل التاكيد
لقوله عليه السلام انما الولاء لمن اعتق وقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات اذ يتبادر
منه عدم صحة العمل بلا نية وعدم الولاء لغير المعتق قلنا هو اى الحصر لم ينشأ الا من عموم
الولاء والاعمال اذ معناه كل ولاء للمعتق وكل عمل بنية وهو كلي موجب فينتفي مقابله الجزئي
السالب وهو بعض الولاء ليس لمن اعتق بل لغيره وبعض العمل بغير نية فان قيل لا نم ان مجرد
عموم الموضوع كالولاء مثلا بدون انما يفيد الحصر غايته ان كل الولاء للمعتق وهو لا ينافي ثبوت
بعضه بل كله لغير المعتق لجواز اشتراكهما في الاضافة اليهما قلنا انه يفيد نفي الولاء عن غيره
ظاهرا اذ لو ثبت له ولاء لما ثبت للمعتق لامتناع قيام الصفة الواحدة بمحلين فيصدق ليس
الولاء للمعتق وقد كان كل ولاء له لا يقال هذا انما يتم لو تغاير الولاء آن بحسب الوجود وهو ممنوع
لم لا يجوز ان يتغاير بمجرد الاعتبار فان الشئ الواحد قد يعرض له اضافات متعددة نحو جميع
هذا الكتاب سماع لزيد وكله او بعضه سماع لعمرو لانا نقول لا مجال له ههنا فانه وجود
لان اللام للاختصاص والاستحقاق ويمتنع اجتماع الاستحقاقين كما في ملكية الدار لزيد فانه

فانه ظاهر في الاستقلال اذ ما لعمرو ما لغيره غيره على تقدير الاشتراك والنوع السابع مفهوم العدد
وانما افاد التخصيص لان التعميم بحيث يشمل الحكم المعدود وغيره يبطل نص العدد فانه لا يحتمل
الزيادة والنقصان كما علم في ثلثة قروء قلنا التعميم الذي نقول بجوازه انما هو بعلته لا سيما
اذا كانت مفهومة لغة اذ الثابت بدلالة النص في حكم المنصوص كما سبق لا به اى لا بالعدد
نفسه حتى يلزم ابطال الخاص ولا شك ان عدم التعرض لشئ ليس تعرضا لعدمه والمذهبان
اى القول بمفهوم العدد والقول بنفيه مرويان عن مشايخنا فقول صاحب الهداية بعد
حديث الفواسق ولان الذئب في معنى الكلب العقور اى في انه يبتدئ بالاذى وكذا قولهم
العقعق غير مستثنى لانه لا يبتدئ بالاذى فليس كغراب الجيف مع قوله في جواب قياس الشافعي
السباع على الفواسق والقياس ممتنع لما فيه من ابطال العدد ناظر الى المذهبين والنوع الثامن
مفهوم الحصر ويراد به عرفا النفي عن الغير ويحصل بتصرف في التركيب كتقديم ما حقه التاخير
من متعلقات الفعل والفاعل المعنوي والخبر وتعريف المسند والمسند اليه والمراد به ههنا
بعض انواعه وهو ان يعرف المبتداء بحيث يكون ظاهرا في العموم سواء كان صفة او اسم جنس
ويجعل الخبر ما هو اخص منه بحسب المفهوم سواء كان علما او غيره مثل العالم زيد والرجل
بكر والكرم في العرب وصديقي خالد ولا خلاف في ذلك بين علماء المعاني تمسكا باستعمال
الفصحاء ولا في عكسه ايضا مثل زيد العالم حتى قال صاحب المفتاح المنطلق زيد وزيد المنطلق
كلاهما يفيد حصر الانطلاق على زيد الا ان اعتبار ائمة الاصول لما غاير اعتبارهم فانهم انما
يبحثون عن احوال التراكيب من حيث افادتها خواص تختلف باختلاف المقامات والاعتبارات
لم يختاروا ما اختاروه وان اختاره بعض قائلا اذ لولاه اى لولا الحصر لاخبر عن الاعم بالاخص
وانه باطل اما الملازمة فلانا اذا قلنا في مقام المدح العالم زيد فظاهر انه لا قرينة للعهد
وليس للجنس لامتناع الحمل بل لما صدق عليه العالم فلو فرض غير زيد وهو بكر مثلا يصدق
عليه العالم لكان العالم اعم من زيد وبكر وقد اخبرت عنه بزيد واما بطلان اللازم فلان
الخبر الثابت للعالم ثابت لجزئياته فيلزم ثبوت زيد لبكر واذا ثبت هذا بطل جعله
للجنس ولما صدق عليه مع بقائه على العموم فوجب جعله لما صدق عليه بعد تخصيصه
بما يصح ان يحمل عليه زيد من معين وما ذلك الا بجعله لمعهود ذهني يعني الكامل المنتهي في
العلم الذي تصوره المخاطب وتوهمه وانت تعلم فيخبر عن ذلك الشخص المتصور الموهوم بانه

زيد قلنا اللازم من الدليل الذى ذكرتم هو المبالغة وهى غير مطلوبة لا الحصر الذى هو المطلوب
ومنها اى من الوجوه الفاسدة ما قيل القران فى النظم يوجب المساواة فى الحكم يعنى ان عطف
احدى الجملتين المستقلتين على الاخرى يدل على تشريك الثانية الاولى فى الحكم المتعلق بها نفيا
او اثباتا قال به بعض اهل النظر لان العطف سوآء كان بين المفردين او جملتين ناقصتين او تامتين
يقتضى الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه فى الحكم الا يرى ان الناقصة اذا عطفت على
الكاملة فى مثل جاء زيد وبكر يثبت الشركة فى الحكم بالاجماع ولا موجب لذلك سوى العطف
والعطف قد وجد فيما نحن فيه فيوجبها حتى قال بعض اصحابنا فى قوله تع اقيموا الصلوة
واتوا الزكوة يجب بناء على هذا الاصل ان لا يجب الزكوة على الصبى كما لا يجب الصلوة عليه
تحقيقا للمساواة فى الحكم لاشتراك الزكوة والصلوة فى العطف فيجب القول بالشركة فى الحكم
قلنا المقتضى للشركة بينهما فى الحكم ليس العطف بل افتقار المعطوف ونقصانه فان
الاصل فى كل كلام تام ان يستبد بنفسه ولا يشارك غيره لان فى اثبات الشركة جعل الكلامين
كلاما واحدا وانه خلاف الاصل والشركة فى الناقصة انما تثبت ضرورة افتقارها الى ما
تتم به فى الافادة وقد عدمت الضرورة فى التامة لعدم افتقارها فتبين ان الشركة دارت
مع الافتقار وجودا وعدما ثم الجملة الثانية قد تكون تامة باعتبار امر فلا تشارك الاولى
وناقصة باعتبار اخر امر فتحتاج اليه ولهذا قلنا اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى
حر ان العتق يتعلق بالشرط لان الجملة الثانية وان كانت تامة لكنها فى حق التعليق قاصرة
لانه عرف بدليل ان غرضه تعليق العتق بالشرط لا تنجيزه او ذكر شرط له على حدة فصار
ناقصا من حيث المعنى والدليل كون خبر الاول غير صالح لخبرية الثانى فان قوله طالق لا يصلح
خبر العبدى فيدل ذكره مع الاول على افتقاره اليه بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق
وعزة طالق فان اعادة طالق مع الاستغناء عنه يدل على ان مراده التنجيز والعطف على
الجزاء مع الشرط ولهذا قلنا فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا وعزة طالق يتعلق
طلاق عزة بالدخول كطلاق المخاطبة الا ان عزة تطلق واحدة عند الشرط بخلافها وذلك
لان قوله وعزة كان كافيا فى وقوع الثلث لو كان مرادا وحيث وجد الخبر فى الثانى دل على انه
مراده دون خبر الاول لخبر الاول لما لم يصلح للثانى تعلق ايضا للشرط اقول عطف وبين
جملتين لا محل لهما من الاعراب عاطفة محل بحث لان العطف من التوابع والتابع كل ثان

ثان باعراب سابقه ويؤيد ما ذكرنا قول الامام شمس الائمة ليس فى واو النظم دليل المشاركة
بينهما فى الحكم انما ذلك فى واو العطف ومنها اى من الوجوه الفاسدة تخصيص العام بسببه
اى قصر العام اصطلاحيا كان او لغويا على سبب وروده او سبب وجوده وعدم تعديته
ذهب عامة العلماء الى اجرائه على عمومه لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص
السبب لا ينافى عموم اللفظ ولا يقتضى اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم
التمسك بالعمومات الواردة فى حوادث واسباب خاصة بلا قصر لها على تلك الاسباب فيكون
اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وقال الشافعى باختصاصه به وبعض
اصحاب الشافعى وابو الفرج من اصحاب الحديث فصلوا بين ان يكون السبب سؤال سائل
وبين ان يكون وقوع حادثة وخصوا الاول دون الثانى وانما خصص من خصص اذ لولاه
اى لولا اختصاص العام بالسبب لجاز تخصيصه اى السبب بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع
الافراد على السوية فلما جاز تخصيص اى فرد كان بالاجتهاد بعد تخصيصه بما يصلح للتخصيص
جاز تخصيص السبب ايضا لانه من الافراد وايضا لولاه لم يكن لنقله اى نقل السبب فائدة فانه
اذا عم السبب وغيره كان نسبته اليهما سوآء فلا يبقى فى ذكره فائدة وايضا لولاه لم يطابق
الجواب السؤال لانه عام والسؤال خاص وكل منهما يجب نفى مثله عن الشارع قلنا عن الاول
يجوز دخول البعض من الافراد فى الحكم قطعا يعنى يجوز ان يكون بعض افراد العام معلوما دخوله
تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص بدليل يدل عليه ويكون السبب من تلك الافراد
وقلنا عن الثانى الفائدة من نقل السبب لا تنحصر فيه اى فى خصوص الحكم به بل قد يكون نفس
معرفة اسباب نزول الايات وورود الاحاديث ووجوه النصوص فائدة وقلنا عن الثالث
المطابقة انما هى الكشف لا المساواة يعنى ان معنى مطابقة الجواب للسؤال انما هو الكشف عن
السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نم وجوب المطابقة بمعنى المساواة فى العموم و
الخصوص ومنها اى من الوجوه الفاسدة تخصيصه اى العام بغرض المتكلم لانه اى المتكلم يظهر
بكلامه غرضه فيجب بناؤه اى بناء كلامه فى العموم والخصوص على ما يعلم من غرضه وجعل ذلك
الغرض كالمذكور وعلى هذا قالوا الكلام المذكور للمدح والذم لا يكون له عموم لانا نعلم انه لم يكن
غرض المتكلم به العموم قلنا هذا فاسد لانه ترك موجب الصيغة بمجرد التشهى من غير موجب بعده
وعمل بالمسكوت عنه وهو غرض المتكلم ولا يخفى فساد ترك العمل بالمنصوص والعمل بالمسكوت عنه

وما لك رحمها الله تع صح

فان العام يعرف بصيغته واذا وجدت الصيغة وامكن العمل بحقيقتها يجب العمل والامكان قائم
مع استعمال الصيغة للمدح او الذم فان المدح العام والثناء العام من عادة اهل اللسان واعتبار
الغرض اعتبار نوع احتمال ولاجله لايجوز ترك العمل بحقيقة الكلام ومنها اى من الوجوه الفاسدة
حمل المطلق على المقيد مطلقا اى سواء اقتضاه القياس ولا كما ذهب اليه بعض الشافعية وقد
سبق بحثه مستوفى فلا حاجة الى الاعادة او ان اقتضى القياس كما ذهب اليه بعض اخر من الشافعية
لان القيد لكونه وصفا زائدا يجرى مجرى الشرط فى ان انتفائه يوجب انتفاء المعلق به فيوجب
القيد النفى فى المنصوص بالنص ولما كان النفى مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فيوجب القيد
النفى فى نظيره اى نظير المنصوص ايضا بطريق القياس قلنا حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد
لوجوه الاول ان هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعى بل هو تعدية للعدم الاصلى وهو عدم
اجزاء غير المقيد فى صورة التقييد لما سبق فى مفهوم المخالفة والثانى ان هذا القياس ابطال
للحكم الشرعى الثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا والثالث انه قياس
فى مقابلة النص وشرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم فى المقيس او انتفائه وههنا المطلق
نص دال على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس
اجزاء المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد فان قيل المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفى
ولا بالاثبات فيكون المحل فى حق الوصف خاليا عن النص اجيب بانه ممنوع بل هو ناطق بالحكم
فى المحل سواء وجد القيد او لم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفى و لا
بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين قيل للخصم ان يقول المعدى هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد
ولا نم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون فى ضمن
المقيد او غيره اقول هذا الكلام مع ما فيه من الخروج عن قانون المناظرة يرد عليه ان المسطور
فى كتب الشافعية ان المطلق ما دل على شايع فى جنسه وفسروا الشيوع بكون المدلول حصة
محتملة لحصص كثيرة وفسر هذا المعترض فى حواشى شرح المختصر الاحتمال بامكان الصدق على
حصص كثيرة فح لا يجوز ان يكون المعدى وجوب القيد لانه ينافى التناول والشيوع بالمعنى المذكور
اذ وجوب القيد ينافى امكان الصدق على حصص كثيرة فاذا ثبت الامكان بالنص امتنع الوجوب
بالقياس فظهر ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد فليتامل ومن المباحث المشتركة
بين الكتاب والسنة البيان وهو يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما يحصل به التبيين

التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم وبالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو
ايضاح المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل واختار الثالث ابو بكر الدقاق وابو عبد
الله البصرى والثانى اكثر الفقهاء والمتكلمين والاول اكثر اصحابنا الا ان الامام ابا زيد جعل
اقسامه اربعة كما هو دابه فى تربيع الاقسام واخرج بيان الضرورة والنسخ من البين وشمس
الائمة جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان وقال
البيان لاظهار الحكم والنسخ لرفعه وفخر الاسلام ومن تبعه اعتبروا كونه اظهار الانتهاء مدة الحكم
الشرعى قال فى التلويح لا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من
النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد به اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس
ببيان وينبغى ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به فى الجملة ليشمل النسخ دون النصوص
الواردة لبيان الاحكام ابتداء اقول يؤيد شرط السبق امران الاول قول فخر الاسلام وغيره
من المشايخ ان هذه الحجج بجملتها يحتمل البيان فوجب الحاقه بها فان المتبادر منه ان المعروف هو البيان
الذى يلحق الكتاب والسنة والثانى حصرهم البيان فى الخمسة او الاربعة فانه لو اريد المعنى
الشامل لبيان الاحكام ابتداء لما صح الحصر لكن السابق لا يجب ان يكون كلاما والا لخرج بعض اقسام
بيان الضرورة كسكوت الشارع عن تغيير فعل يعاينه وسكوت الشفيع والمولى كما سيجئ ولهذا
قلت وهو اظهار المراد سواء كان بالقول والفعل او السكوت لا يقال يخرج به بيان التقرير
اذ لا اظهار ثمه لانا نقول دفع احتمال المجاز او الخصوص اظهار ان المراد ما اقتضاه الظاهر بعد
سبق ما اى كلام او فعل له اى للبيان تعلق ما به اى بذلك الكلام او الفعل فشمل النسخ وبيان
الضرورة بانواعها قولا كان ذلك البيان او فعلا ولما كان كون القول بيانا ظاهرا متفقا عليه بخلاف
الفعل لم يتعرض له بل استدل على كون الفعل بيانا بالمنقول والمعقول فقال البيان عليه السلام
الصلوة والحج بالفعل حيث قال صلوا كما رايتمونى اصلى وخذوا عنى مناسككم ولما ورد ان البيان
بهذين الحديثين لا بالفعل اراد ان يدفعه فقال وقوله صلوا كما رايتمونى اصلى وخذوا عنى
مناسككم دليل بيانيته اى بيانية الفعل لا انه هو البيان ولامامة جبرئيل عليه السلام فانه
عليه السلام بين مواقيت الصلوة للنبى عليه السلام بالفعل حيث امه فى البيت فى اليومين
ولما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم صل معنا ثم صلى فى اليومين فى وقتين فبين له
المواقيت بالفعل ولان البيان عبارة عن اظهار المراد ولا شك ان الفعل ادل من القول على

قال السائل ع

المراد لان دلالة الفعل عقلية لا تجرى فيها التخلف والاحتمال ودلالة القول وضعية يجرى ان
فيها ولذا قيل ليس الخبر كالمعاينة الا يرى انه صلى الله عليه امر اصحابه بالحلق عام الحديبية
فلم يفعلوا ثم لما راوه حلق بنفسه حلقوا فى الحال فدل على ان الفعل ادل قيل الفعل لا يكون بيانا
لانه يطول اى يكون اطول من القول فيتاخر البيان اى لو بين به لزم تاخير البيان مع امكان تعجيله
وانه غير جايز قلنا لا نم ان الفعل اطول من القول اذ قد يطول البيان به اى بالقول طولا اكثر مما
اى من الطول الذى يحصل بالفعل كهيئات الركعتين فانها لو بينت بالقول ربما استدعى زمانا
اكثر مما يصلى فيه ركعتان ولو سلم ان الفعل اطول من القول فلا تاخر اى لا نم لزوم تاخر البيان
للشروع فيه اى الفعل بعد الامكان يعنى ان تاخر البيان انما يلزم اذ لم يشرع فى الفعل عقيب
الامكان ولم يشتغل به وقد شرع فيه واشتغل به الا انه لاستدعائه زمانا طال ومثله لا يعد
تاخيرا لكن قال لغلامه ادخل البصرة فسار فى الحال فبقى فى سيره شهرين حتى دخلها فانه لا يعد
مؤخرا بل مبادرا ممتثلا بالفور ولو سلم لزوم تاخر البيان لكنه ليس بممنوع مطلقا بل اذا لم
يتضمن غرضا يعتد به واما التاخر الذى جوزناه فلايثار اقوى البيانين وهو الفعل لكونه ادل
من القول كما سبق على ان تاخير البيان لا يمتنع مطلقا وانما يمتنع اذا اخر عن وقت الحاجة ولا شك
انه لم يتاخر عن وقت الحاجة فيجوز وسيجئ توضيحه ان شاء الله تع فاذا ورد اى قول وفعل
صالحان للبيان بعد مجمل محتاج الى البيان فان اتفقا كما طاف عليه السلام بعد نزول اية
الحج طوافا واحدا وامر بطواف واحد وذلك لا يخ اما ان يعرف السابق او يجهل فان عرف السابق
من القول والفعل فهو البيان لحصوله به واللاحق تاكيد للسابق وان جهل السابق فاحدهما
اى فالبيان احدهما من غير تعيين وان اختلفا اى القول والفعل كما طاف بعد نزول الاية طوافين
وامر بطواف واحد فالقول اى فالبيان هو القول لا الفعل تقدم ذلك القول على الفعل او لا
والفعل ندب للنبى عليه السلام اى فعله على طريق الندب له او واجب عليه على وجه
يخصه ولا يسرى وجوبه للامة وانما حملنا عليه لان الاعمال بالدليلين اولى من اهمال احدهما
وهو اى البيان على ما اختاره المحققون خمسة بيان تقرير وتفسير وتغيير وتبديل وضرورة
واضافة البيان الى الاربعة الاولى من قبيل اضافة العام الى الخاص والى الخامس من اضافة
الشئ الى سببه اى بيان يحصل بسبب الضرورة وجه الضبط ان البيان اما بالمنطوق او غيره و
الثانى بيان ضرورة والاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او اللازم له كالمدة الثانى بيان

بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير او معه الثانى بيان تغيير والاول ان كان معنى الكلام
معلوما لكن الثانى اكده بما قطع الاحتمال ومجهولا كالمشترك والمجمل ونحوهما فالثانى
بيان تفسير والاول بيان تقرير اقول يشكل الحصر ببيان مجمل غير شاف فانه خارج عن الاقسام
اللهم الا ان يراد بالتفسير معنى اعم مما مر فى المفسر فح يدخل البيان الغير الشافى فى بيان التفسير
الاول بيان تقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز ان كان الكلام المؤكد حقيقة
نحو قوله تع ولا طائر يطير بجناحيه فان الطائر يستعمل فى غير معناه يقال للبريد طائر
لاسراعه ويقال فلان يطير بهمته او احتمال الخصوص ان كان المؤكد عاما نحو فسجد الملائكة
كلهم اجمعون فان الملائكة عام يحتمل الخصوص فقرره بذكر الكل وقطع احتمال الخصوص و
اما قوله اجمعون فبيان تفسير فان ما قبله لما احتمل الاجتماع والافتراق كان قوله اجمعون
تفسيرا لا انه كان يحتمل المجاز بكونه متفرقا فقرر بلفظ اجمعون ان الحقيقة مرادة لان التفرق
ليس المعنى المجازى اذ لا وضع للاجتماع ومن هذا القبيل قوله لها انت طالق وله انت حر
وقال عنيت المعنى الشرعى والثانى بيان تفسير وهو ايضاح ما فيه خفاء من المشترك
او المشكل او المجمل او الخفى وتخصيص المشايخ المجمل والمشترك بالذكر تسامح كبيان النبى صلى
الله عليه وسلم قوله تع اقيموا الصلوة بالقول والفعل وبيانه عليه السلام قوله تع
واتوا الزكوة بقوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم وبيانه عليه السلام مقدار
ما يقطع فيه ومحل القطع فى قوله تع والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما بقوله عليه
السلام لا قطع فى اقل من عشرة دراهم وبقطعه يد سارق رداء صفوان من الزند وكبيان
الرجل قوله انت باين بقوله عنيت به الطلاق فانه بيان تفسير اذ البينونة واخواتها من
الكنايات مشتركة محتملة للمعانى فيكون بيانها تفسيرا ثم بعد التفسير يعمل باصل الكلام
حتى يكون الواقع بها بواين والثالث بيان تغيير وهو تغيير موجب الصدر اى صدر الكلام
باظهار المراد من ذلك الصدر وحقيقته بيان ان حكم الصدر لا يتناول بعض ما يتناوله
لفظه فوجب ان يتوقف اول الكلام على اخره حتى يصير المجموع كلاما واحدا لئلا يلزم التناقض
كالتخصيص فانه بيان تغيير عندنا وتفسير عند الشافعى وقد سبق فى بحث العام والاستثناء
فانه بيان تغيير باتفاق بيننا وبين الشافعية فان المحققين منهم على ان الاستثناء تغيير
والشرط فانه بيان تغيير الا عند شمس الائمة وابى زيد بل هو عندهما تبديل والفسخ الذى

يسميه القوم بيان تبديل ليس ببيان وذلك لان الشرط يبدل الكلام من انعقاده للايجاب
فى الحال الى التعليق اى الى ان ينعقد عند وجود الشرط ولا حكم للكلام فى قدر المستثنى اصلا
فلا تبديل فيه بل بيان انه لم يرد بخلاف النسخ فانه دفع للحكم لا اظهار لحكم الحادثة قلنا الشرط
فيه تغيير من ذلك الوجه واظهار وايجاب عند وجوده فكان بيان تغيير كالاستثناء وان
كان بينهما فرق بطريق اخر كما سيجئ واما النسخ فانه وان لم يكن تغييرا بل دفعا وابطالا بالنسبة
الينا لكنه عند الله بيان نهاية مدة الحكم فسمى بيان تبديل للجهتين والصفة نحو اكرم بنى تميم
الطوال فيخرج القصار والحال ملحق بها والغاية نحو اكرمهم الى ان يدخلوا فيخرج الداخلون
وبدل البعض نحو ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فيخرج غير المستطيع
واعلم ان هذه الاشياء انما تعد من بيان التغيير لاطراد تغييرها والا فلا حصر لوجود مغير
غيرها كالعطف مثلا فانه قد يكون مغيرا كما اذا قال انت طالق ان دخلت الدار وعبدى
حر ان كلمت فلانا ان شاء الله تع فان عطف الشرطية الثانية على الاولى بعد ما لحقها
الاستثناء مغير لحكم الشرطية الاولى فى حق الابطال كما صرح به فى تلخيص الجامع ويجوز
تاخير بيان التقرير والتفسير عن وقت الخطاب لا عن وقت الحاجة دون التغيير فان تاخيره
عن وقت الخطاب لا يجوز اعلم ان تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز الا على قول من يجوز
تكليف المحال وما روى عن بعض الاصحاب من وضع العقالين فى اية الخيطين قبل نزول من الفجر
فعلى تقدير ثبوته يحمل على نفل الصوم ووقت الحاجة وقت فرض الصوم واما تاخيره عن
وقت الخطاب فقيل يجوز مطلقا وقيل يمتنع مطلقا وقيل يمتنع فى الظاهر اذا اريد به غيره
لا فى المجمل وقيل يجوز فى المجمل ويمتنع فى غيره لكن الممتنع تاخيره هو البيان الاجمالى كان يقال
هذا العام مخصوص او سيخص وجوزوا تاخير التفصيل بعد قران البيان الاجمالى والمختار
عند مشايخنا جوازه اجمالا وتفصيلا فى بيان التقرير والتفسير وامتناعه فى بيان التغيير
باقسامه وفائدة الخطاب على تقدير تاخير البيان العزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود
البيان فانه يعلم منه احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شئ ما
اصلا لنا فى جوازه فى التقرير والتفسير قوله تع ثم ان علينا بيانه حيث اريد به التفسير
لا التغيير لانه حمل على بيان ما اشكل عليه عليه السلام من معانيه ولان البيان فى اللغة
الايضاح ولا ايضاح فى التغيير فلا يحمل عليه مطلقة ولانه مراد بالاجماع فلا يراد غيره

غيره دفعا لعموم المشترك وفى التقرير معنى التفسير بل اولى ولنا فى امتناعه فى التغيير قوله
عليه السلام فليكفر عن يمينه ولو جاز تراخيه لما اوجب النبى عليه السلام التكفير معينا
بل قال فليستثن او يكفر ثم لما اشترط الاتصال فى بيان التغيير وكان التخصيص تغييرا خلافا
للشافعى رح فانه عنده بيان محض فيجوز تاخيره استدلالا بوجوه ثلثة الاول ان قوله
تع ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة يعم الصفراء وغيرها ثم خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة
مخصوصة الثانى انه تع قال لنوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك الا
من سبق عليه القول والاهل شامل لابنه وغيره ثم خص بقوله انه ليس من اهلك الثالث انه
تع قال انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فلما سمعه ابن الزبعرى قال لرسول الله صلى
الله عليه وسلم انت قلت ذلك قال نعم قال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح
وبنو مليح عبدوا الملائكة ثم نزل قوله تع ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون
يعنى عزيرا وعيسى والملائكة وجب رد هذه الوجوه فاشار الى رد الاول بقوله وبيان البقرة
تقييد للمطلق لا تخصيص للعام وفيه الكلام فيكون نسخا لما سيأتى ان تقييد المطلق نسخ فلا
يضره التراخى بل يلزمه والى رد الثانى بقوله والاهل لم يتناول ابن نوح لان المراد بالاهل الاهل
ايمانا ولا شك ان من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له بهذا المعنى لا انه متناول له لكنه خص متراخيا
بقوله انه ليس من اهلك فعلى هذا يكون الاستثناء بقوله الا من سبق عليه القول منقطعا ولو
سلم ان الاهل متناول للابن بان يكون المراد به الاهل قرابة فقد اخرج الابن بالاستثناء بقوله
الا من سبق عليه القول لان الاستثناء ح يكون متصلا فيخرج الابن به لا بالتخصيص المتراخى وح
معنى قوله تع انه ليس من اهلك ليس من اهلك الذى لم يسبق عليه القول فالاضافة للعهد والى
رد الثالث بقوله وما فى قوله انكم وما تعبدون لم يتناول عيسى وعزيرا والملائكة حقيقة
لان ما لغير العقلاء وانما اورده ابن الزبعرى تعنتا بالمجاز او التغليب لا انه خص بقوله ان الذين
سبقت لهم منا الحسنى الاية لا انهم يعنى ابن نوح وعيسى وعزيرا والملائكة خصوا تخصيصا
متراخيا حتى يلزم جواز تراخى المخصص فيلزم تراخى المغير اما التخصيص فقصر العام على بعض متناوله
لم يقل بعض افراده ليتناول الجميع ونحوه بكلام خرج به القصر بالعقل والعادة ونحو ذلك فانه
وان كان مسمى بالتخصيص فى العرف لكنه لا يكون مغيرا مطلقا كما سبق فى بحث العام والمقصود هنا
تعريفه مستقل خرج به الاستثناء والشرط ونحوهما مما مر فان شيئا منها لا يسمى تخصيصا فى اصطلاحنا

موصول للعام في النزول والورود حقيقة وهو ظاهر او حكما للجهل بالتاريخ فانه اذا جهل يحمل
المخصص على مقارنته للعام فخرج به المفصول المتراخي فانه نسخ ويجوز التخصيص بالعقل وضع
المظهر موضع المضمر لان المراد بالتخصيص ههنا غير ما سبق على ما سبق وانما جاز به لخروج الواجب
عن نحو الله خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير لاستحالة مخلوقيته ومقدوريته فان قيل البيان
مؤخر والعقل ليس كذلك وايضا لو جاز التخصيص به لجاز النسخ ايضا وهو ممنوع بالاجماع قلنا
الواجب تاخر صفة مبينيته لا ذاته والفرق بين التخصيص والنسخ ظاهر لان النسخ سواء بيان
امد الحكم او رفعه محجوب عن نظر العقل بخلاف خروج البعض عن الخطاب ويجوز التخصيص
بالعادة يعني ان العادة اذا اختصت بتناول نوع من انواع متناولات اللفظ العام تخصصه
به استحسانا نحو ان يحلف لا ياكل رأسا يقع على المتعارف الذي يباع في السوق ويكبس في التنانير
وقيل لا تخصصه وهو القياس لانه الحقيقة اللغوية لنا ان الكلام للافهام فالمطلوب به ما يسبق
الى الافهام وذا هو المتعارف قطعا فينصرف اليه الكلام ويجوز ايضا بنقصان بعض الافراد
فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لي كذا لا يقع على المكاتب او زيادته كالفاكهة
لا يقع على العنب لا القياس يعني لا يجوز تخصيص العام ابتداء بالقياس اما لان المخرج بالقياس
داخل تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص
فانه ايضا ظني والقياس مؤيد بما يشاركه في بيان عدم دخول بعض الافراد واما لان المخصص
وان كان بيانا من وجه معارض من وجه آخر كما صرحوا به والقياس لكونه ظنيا لا يعارض النص
ولو بوجه ولا الاجماع لان زمان الاجماع متراخ ولا تخصيص مع التراخي وان وقع ذلك صورة
فانما هو بنص مجهول التاريخ محمول على المقارنة حقيقة ويجوز التخصيص بالكتاب له اي للكتاب
خلافا للبعض لكنه عند القاضي ابي بكر وامام الحرمين اذا علم تاخر الخاص اذ لو علم بعدمه
ينسخه العام ولو جهل التاريخ يحمل على المقارنة فيثبت حكم التعارض بينهما في ذلك القدر
وكذا عندنا لكن اذا اتصل الخاص المتاخر اذ لو تراخى كان ناسخا ويبقى العام في الباقي قطعيا
فلم يجز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد وعند الشافعي ومالك رح يخصصه الخاص تقدم
او تاخر او جهل التاريخ ويجوز التخصيص بالكتاب للسنة لقوله تع ونزلنا عليك الكتاب تبيانا
لكل شيء والسنة من جملة الاشياء ويجوز التخصيص بها اي بالسنة لهما اي للكتاب والسنة
اما التخصيص بالسنة للكتاب فيما اذا كانت السنة متواترة او مشهورة وعلم اتصال المخصص

المخصص لعام الكتاب او جهل التاريخ لانه يحمل على المقارنة اما اذا كانت خبر واحد
فلا يعتبر لانه لا يعارض عام الكتاب واما اذا كانت متواترة او مشهورة وعلم تقدمها
ينسخها العام وان علم تراخيها نسخ العام في قدر ما تناوله واما التخصيص بالسنة للسنة
فكالتخصيص بالكتاب للكتاب واعلم ان السنة كما سياتي ان شاء الله تع يتناول الحديث
والفعل والتقرير وكما يجوز التخصيص بالحديث يجوز بالفعل والتقرير ايضا اما الاول
فكالوصال في الصوم بعد نهي الناس عنه واما الثاني فكعدم انكاره فعلا رآه من المكلف
مخالفا للعموم وهذا من اقسام بيان الضرورة واما الاستثناء فلفظ الاستثناء حقيقة
اصطلاحية في المتصل والمنقطع بلا نزاع وان كان صيغ الاستثناء مجازات في المنقطع ولذا
قسم الى قسمين فقيل فمتصل ان منع ذلك الاستثناء بعض ما تناوله صدر الكلام احتراز عن
الاستثناء المستغرق عن دخوله اي دخول ذلك البعض والجار متعلق بمنع في حكمه اي حكم صدر
الكلام وانما قال ان منع ولم يقل ان اخرج كما في عبارة القوم لانه ان اريد الاخراج عن الحكم
فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه وانفهامه
من اللفظ فلا اخراج لان التناول باق بعد وان اريد بالاخراج المنع عن الدخول فالتصريح به
اولى والباء في بالا واخواتها متعلق بمنع وهو احتراز عن سائر انواع قصر العام على بعض ما تناوله
من الشرط والصفة والغاية ونحو ذلك فان قيل استثناء المكيل والموزون والمعدود من
الدراهم مثلا صحيح عند ابي حنيفة وابي يوسف رح ويطرح قيمة المستثنى من المستثنى منه و
لم يتناوله الصدر الخارج قلنا القياس ان لا يصح لكنهما استحسنا وقالا المقدرات جنس واحد
معنى وان كانت اجناسا صورة لانها تثبت في الذمة ثمنا والعدديات التي لا يتفاوت كالمقدرات
في ذلك وهو اي الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا اي المستثنى يعني انه استخراج صوري وبيان
معنوي ان المستثنى لم يرد اولا نحو قوله تع فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما والمراد تسعمائة
وخمسين سنة وسقوط الحكم بالمعارضة ولو بوجه حالي انشائي فلا يتصور في الاخبار عن الخارج
لا سيما عن الماضي وفي العدد لقوله تع وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ فمعناه ليس له
ذلك عمدا لا ان له ذلك خطأ لحرمته بناء على ترك التروي ولذا وجب الكفارة والشافعي
رح حمله على المنقطع قلنا لا نم صحته في المفرغ ولو سلم فالاصل المتصل ولا مقتضي للعدول
عنه فان قيل المثال الجزئي لا يثبت القاعدة الكلية قلنا هو شاهد لا مثال قال الشافعي

الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس لكلمة التوحيد فان الاجماع قد انعقد على ان لا اله الا الله
يفيد التوحيد ولو من الدهري ولا يحصل ذلك الا بالاثبات بعد النفي اذ لا توحيد في نفي اله
سواه اذ لم يحكم بثبوته وللاجماع عليه اي على انه من النفي اثبات وبالعكس قلنا في الجواب
عن الاول افادة كلمة التوحيد الاثبات بعد النفي بالعرف الشرعي لا الوضع اللغوي الذي كلامنا
فيه وبه يندفع ما يقال ان المقدر فيها ان كان الموجود لم يلزم عدم امكان اله غيره وان كان
الممكن لم يلزم منه وجود ذات الله تع بل امكانه اذ يلزم عرفا وان لم يلزم لغة وقلنا في الجواب
عن الثاني مرادهم اي مراد اهل الاجماع بالاثبات في قولهم الاستثناء من النفي اثبات عدم
النفي وبالعكس اي مرادهم بالنفي في قولهم الاستثناء من الاثبات نفي عدم الاثبات اطلاقا
للخاص على العام ولو سلم ان المراد بالاثبات والنفي حقيقتهما فمعارض ذلك الاجماع
بمثله اي باجماع اخر من اهل اللغة على انه تكلم بالباقي بعد الثنيا فالتوفيق بينهما انه تكلم
بالباقي بوضعه ونفي واثبات باشارته بحسب خصوصية المقام لعدم ذكرهما قصدا بل
لازما عن كونه كالغاية المنهية للوجود بالعدم وبالعكس لكن في ذلك المقام لا مطلقا وبه
يندفع ان الاشارة فوق المفهوم فكيف يصح انكاره ثم الاعتراف بها وشرطه اي الاستثناء
ان يكون الاستثناء مما اوجبه الصيغة قصدا لا مما يثبت ضمنا لانه تصرف لفظي فيجب ان
يكون مدلوله القصدي ولذا اي لاشتراط كونه مما اوجبه الصيغة قصدا لم يجوز ابو يوسف
استثناء الاقرار في التوكيل بالخصومة بان يوكل بالخصومة غير جايز الاقرار او على ان لا
يقر عليه وذلك لان اقتداره على الاقرار انما هو لقيامه مقام الموكل لا لانه من الخصومة
ولذا لا يختص بمجلسها فيثبت بالوكالة ضمنا لا قصدا فلا يصح استثناؤه وجوزه محمد
اما لتناولها اياه بعموم المجاز وهو الجواب مطلقا اذ المهجور شرعا كالمهجور عادة لكن لما
كان الاستثناء تغييرا صح موصولا لا مفصولا واما للعمل بحقيقة الخصومة لغة فان الاقرار
مسالمة لا يتناولها الخصومة فصح بيان تقرير وصلا وفصلا وعلى هذا الطريق لا يكون
الاستثناء على حقيقته وكذا الانكار يعني انه على الخلاف ايضا لكن على الطريق الاول لمحمد
رح لان مجازها شامل لهما لا عين شيء منهما فصح استثناء احدهما لا على الثاني اذ ليس
عملا بالحقيقة بوجه ولا يصح عند ابي يوسف رح لا لدليل الاقرار بل لان الانكار عين الخصومة
فيكون استثناء الكل من الكل وهو باطل كما سياتي في الاصح احترازا عما قيل لا يصح اتفاقا اذ

اذ حقيقتها خصومة عينه ومجازها اما عينه او مجاز يتبعه ولا تبع مع عدم المتبوع
ويستثنى الاكثر من الباقي نحو انت طالق ثلاثا الا اثنتين خلافا لابي يوسف هو يقول ان
الاستثناء بيان فان من قال جائني القوم الا فلانا كان بيانا للجانبين بطريق الاختصار و
هذا انما يتحقق في استثناء القليل لا الكثير وفي ظاهر الرواية لا فرق لان الاستثناء كما
عرفت تكلم بالحاصل بعد الثنيا فشرطه ان يبقى وراء المستثنى شيء يصير متكلما به لا الكل
عطف على الاكثر بلفظه نحو عبيدي كذا الا عبيدي او بالمساوي مفهوما نحو اماثي كذا
الا مملوكاتي فان كلا منهما باطل لاقتضائه مغايرة الشيء لنفسه ولانه لما لم يبق شيء بعد
الاستثناء لم يجعل متكلما بما بقي فبقي الكلام الاول كما كان واما اذا ساواه وجودا جاز الاستثناء
نحو عبيدي كذا الا فلانا وفلانا ولا عبد له سواهم جاز لاحتمال الكلام في نفسه بقاء بعض
الافراد الا انه اعقب الكل المستثنى بما يخرجه عن المساواة نحو له على ثلثة الا ثلثة الا اثنين
حيث يلزم اربعة لوقوع الاثنين في درجة الاثبات لكونهما مستثنيين عن ثلثة هي في درجة
النفي لكونها في محل الاستثناء عن ثلثة مثبتة والواحد الحاصل من ثلثة الا اثنين اذا استثنى
من ثلثة هي في درجة الاثبات يبقى اثنان فيجمعهما مع الاثنين الاخيرين فيحصل اربعة واذا تعقب
الاستثناء الجمل المتعاطفة ينصرف الاستثناء الى الجملة الاخيرة لان الرجوع اليها متحقق على
التقديرين والى غيرها محتمل مع ان حكم الاولى بكمالها متيقن وارتفاع بعضه بالاستثناء
مشكوك لجواز انصرافه الى الاخيرة فقط والمحقق المتيقن اولى بالاعتبار والشافعي صرفه
الى الكل لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع ولو كان ما قبله جمعا بالصيغة ينصرف اليه
بالاتفاق فكذا هذا قلنا لا نم المساواة مطلقا لجواز ان يكون للاستقلال دخل في منع الصرف
مثاله اية القذف فان قوله تع الا الذين تابوا منصرف عندنا الى قوله اولئك هم الفاسقون
حتى ان فسقهم يرتفع بالتوبة ولا يفيد التوبة قبول شهادتهم بل ردها من تمام الجلد وعنده
منصرف الى قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا حتى ان التائب يقبل شهادته عنده والاستثناء
منقطع ان لم يكن كذلك اي لم يمنع بعض ما تناوله الصدر عن دخوله في حكم ولا بد فيه بعد
التعلق بالصدر من المخالفة بين الطرفين باحد وجهين لكون الا فيه بمعنى لكن لما بالنفي والاثبات
نحو ما جائني القوم الا حمارا او الا زيدا اذ لم يكن منهم واما بعدم الاجتماع نحو ما زاد الا ما
نقص وما نفع الا ما ضر بخلاف نحو ما جائني زيد الا ان الجوهر الفرد موجود واما التعليق فيمنع

العلية ويلزمه منع الحكم ضرورة اعلم ان قولنا انت طالق مثلا علة لوقوع الطلاق بالاتفاق
واذا قيد بالشرط مثل ان دخلت لا يقع الطلاق بالاتفاق ايضا فعندنا لمنعه العلية لان دخل
عليها الا على حكمها قصدا لانها هي المذكورة دونه حتى ان المعتبر من الحكم ما هو بين الشرط والجزاء
لا الجزاء وحده فان مضمون الشرطية ايقاع الحكم على تقدير الشرط لا مطلقا واذا كان داخلا
على العلة بمنعها من اتصالها بمحلها وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد علة فان تاثير التصرف
الشرعي بثلثة امور الاهلية والمحلية واتصال التصرف بالمحل ثم كما ان بانعدام الاهلية والمحلية
لا ينعقد علة كالبيع من المجنون وبيع الحر فكذا بانعدام الاتصال بالمحل فان قيل لما لم يتصل بالمحل
كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال لاجنبية انت طالق قلنا لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط
وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له صلاحية ان يصير سببا كشطر البيع حتى لو علق بشرط
لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله واذا كان التعليق مانعا للعلية
فزمان وجود العلة هو زمان وجود الشرط لان المانع ح ينتفي فجاز اي اذا كان زمان العلة
هو زمان الشرط جاز التعليق اي تعليق ما يصح تعليقه من التصرفات كالطلاق والعتاق و
نحو ذلك بالملك بان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق وكلما تزوجت امراة فكذا وبان
قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر او قال ان اشتريت عبدا فكذا لان وجود الملك انما يشترط
لصحة هذه التصرفات عند وجود العلة لا مطلقا فحين وجد الملك وهو الشرط وجد العلة
بزوال مانعها وقال الشافعي التعليق يمنع الحكم بمعنى انه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال اذ لا
يؤثر التعليق في قوله انت طالق بمنعه عن الوجود وانما يؤثر في حكمه بمنعه عن الثبوت فظهر ان
اثر التعليق في منع الحكم لا العلية بمنزلة شرط الخيار في البيع والاضافة الى الزمان فانه اذا قال
انت طالق غدا ينعقد السبب ويتراخى الحكم الى الغد ونظيره التعليق الحسي فان تعليق القنديل
لا يؤثر في منع ثقله الذي هو سبب السقوط بل في حكمه وهو السقوط قلنا اللفظ انما يكون
علة باعتبار مدلوله الذي هو النسبة التامة وقد منعه التعليق فلا يتصور عليته بمجرد وجوده
اللفظي واما شرط الخيار فانما دخل على الحكم لان البيع من قبيل الاثباتات فلا يحتمل التعليق
بالخطر لانه يؤدي الى القمار فكان القياس ان لا يجوز البيع معه كما لا يجوز مع سائر الشروط
الا ان الشرع جوزه نظرا لمن لا خبرة له فكان ثابتا بالضرورة فيتقدر بقدرها وهي تندفع
بجعله داخلا على الحكم فقط اذ لو دخل على السبب يكون داخلا على السبب والحكم جميعا

جميعا ودخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق ونحوهما
فيحتمل التعليق بالشرط لانها من قبيل الاسقاطات والاصل ان يدخل التعليق على السبب
كيلا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع عنه فيدخل عليه واما الاضافة الى الزمان فانها
لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ
الزمان من لوازم الوقوع واذا لم يكن مانعا للعلية فزمانها اي العلة زمان التعليق فلم يجز
اي اذا كان زمانها زمان التعليق لم يجز التعليق بالملك لان وجود الملك عند وجود العلة
شرط لصحة التصرف فلما وجد العلة ولم يوجد الملك لم يصح التصرف ومبناه اي مبنى النزاع
بيننا وبين الشافعية ان المعلق بالشرط عندنا هو الايقاع اي ايقاع الطلاق والعتاق
ونحوهما واذا كان المعلق هو الايقاع فلا يتصور قبل وجود الشرط المعلق به فلا ينعقد
اللفظ علة والمعلق عنده الوقوع اي وقوع الطلاق والعتاق ونحوهما واذا كان المعلق
هو الوقوع فلا مانع من انعقاد اللفظ علة والحق لنا اما اولا فلان من حلف لا يعتق
لا يحنث بالتعليق قبل وجود الشرط اتفاقا فلو انعقد علة لوجب ان يحنث واما ثانيا
فللاجماع اهل العربية وغيرهم ان الجزاء وحده لا يفيد الحكم وانما الحكم بين مجموع الشرط
والجزاء وقول صاحب التلويح التحقيق في الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو
الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية
خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند اهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد
دال على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء
وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر قد رد بان ما ذهب اليه
الميزانيون لا يخالف كلام اهل العربية كيف وهم بصدد بيان مفهومات القضايا المستعملة
في العلوم والعرف وقد صرح النحويون بان كلم المجازات تدل على سببية الاول ومسببية
الثاني وفيه اشارة الى ان المقصود هو الارتباط بين الشرط والجزاء وذكر مشية من لا
يظهر مشيته نحو ان شاء الله وان شاء الملك وان شاء الجن ونحو ذلك ابطال [illegible] الحكم
الكلام عند ابي يوسف فانه قال ان الصيغة وان كانت صيغة الشرط لكن معناه رفع الحكم
واعدامه على خلاف سائر التعليقات بالشروط فان التعليق بالشروط وان كان اعداما
للحال ولكن عرضية الوجود له ثابتة عند وجود الشرط ولا طريق للوقوف على هذه المشية

فيكون التعليق بها اعداما لحكم الكلام اصلا وذكر مشية من لا يظهر مشيته تعليق لحكم الكلام
عند محمد نظرا الى صيغة الشرط ويروى العكس ايضا وثمرة الخلاف يظهر فى مواضع منها
انه اذا قدم المشية فقال ان شاء الله انت طالق فعند من قال بالابطال لا يقع الطلاق لانه
ابطال فيبطل الكلام سواء قدم او اخر بحرف الفاء او غيره وعند من قال بالتعليق يقع لانه
للتعليق فاذا قدم الشرط ولم يذكر حرف الجزاء لم يتعلق وبقى الطلاق من غير شرط ومنها انه
اذا قال ان حلفت بطلاقك فعبدى كذا ثم قال لها انت طالق ان شاء الله فعند القائل
بالابطال لا يكون يمينا فلا يحنث وعند القائل بالتعليق يكون يمينا فيحنث اقول ينبغى ان تظهر
ايضا فيما اذا ذكرت مع الهبة والصدقة ونحو ذلك فان تعليقها بشرط متعارف وغير
متعارف يصح ويبطل الشرط فعند القائل بالتعليق ينبغى ان يصح هذه التصرفات وعند القائل
بالابطال ينبغى ان لا يصح واذا دخل الشرط على الشرط بان يذكرا ولا عاطف بينهما تقدم
الشرط المؤخر ويكون الشرط المقدم مع الجزاء جزاء له سواء تاخر الجزاء عن الشرطين كما اذا
قال ان دخلت الدار ان كلمت فلانا فانت حر فشرط العتق وجود الكلام اولا حتى ان كلم ثم
دخل عتق وان دخل اولا ثم كلم لم يعتق وذلك لانه تعذر جعلهما شرطا واحدا لعدم حرف
العطف وتعذر جعل الثانى مع الجزاء جزاء للاول لعدم حرف الجزاء وتعذر فصل احدهما
عن الاخر لان الشرط الاول ح يلغو ولا يلغى كلام العاقل ما امكن وقد امكن بالتقديم والتاخير
فان الشرط الثانى اذا قدر مقدما كان الشرط الاول مع جزائه جزاء للثانى مقدما عليه
وفى مثله لا يحتاج الى الفاء فصار كانه قال ان كلمت فلانا فان دخلت الدار فانت حر فكان
الكلام شرط انعقاد اليمين والدخول شرط انحلاله فاذا وجد الكلام اولا انعقد اليمين
ثم بالدخول انحلت بالحنث اما اذا وجد الدخول اولا فقط وجد شرط الحنث قبل انعقاد
اليمين فلا يعتبر او تقدم الجزاء على الشرطين كما اذا قال انت حر ان دخلت الدار ان كلمت
فلانا تقديره ان كلمت فلانا فانت حر ان دخلت الدار فالثانى شرط الانعقاد والاول
شرط الانحلال على قياس ما سبق وتقديم الثانى اولى لانه غير متصل بالجزاء واذا تخللهما
اى الشرطين الجزاء اى دخل الجزاء بين الشرطين كان الشرط الاول شرطا للانعقاد اى
لانعقاد اليمين وكان الشرط الثانى شرطا للانحلال اى انحلال اليمين فاذا قال ان
تزوجت امراءة فهى كذا ان كلمت فلانا فتزوج امراءة قبل الكلام واخرى بعده طلقت

طلقت المتزوجة قبل الكلام لا التى بعده لان الشرط الثانى لحق اليمين وما كان كذلك لا
يكون شرطا للانعقاد والا لا يكون ما فرضناه يمينا يمينا لانه الكلام التام المستقل
المنعقد بالشرط فتعين ان يكون شرطا للانحلال والا يكون لغوا فصار الكلام شرطا
للحنث دون الانعقاد فصار غاية لليمين فاذا كلم انحلت فالتى تزوجها بعد الكلام تزوجها
بعد انحلال اليمين فلا تطلق والتى تزوجها قبل الكلام تزوجها واليمين باقية فتطلق
واذا تعقب الشرط الجمل المتعاطفة اى جاء بعدها نحو هذا حر وهذه طالق وعلى حج
ان فعلت كذا ينصرف الشرط اليها جميعا لانه حق الشرط التقدم كما هو المذهب المنصور
فاذا تاخر الجزاء حكما كانت الجملة الاولى ناقصة من حيث تعلقها بالشرط والثانية معطوفة
عليها فيكون فى حكمها فى النقصان وكذا الثالثة فظهر الفرق بينه وبين الاستثناء فان
حقه التاخر واذا تقدمها اى الشرط الجمل المتعاطفة يتعلق اى تلك الجمل به اى بالشرط
للمشاركة المذكورة واذا توسطت المتعاطفة بينهما اى بين الشرطين نحو ان دخلت الدار
فامرأته طالق وعبده حر وعليه الحج ان كلمت فلانا ولا نية له تضم الجملة الوسطى الى الجملة
الاولى فى التعلق بالشرط الاول لان الاصل تقديم الشرط على الجزاء كما سبق فكان تعلق الجزاء
المتوسط بالشرط الاول اولى بخلاف الجزاء الثالث لان فيه ضرورة وهو صيانة الشرط الاخير
عن الالغاء الا اذا قدم الاولى اى اولى الجمل الواقعة جزاء عليه اى على الشرط يعنى اذا قال
امرأته طالق ان كلمت فلانا وعبده حر وعليه الحج ان دخلت الدار فاذا كلم طلقت لا غير و
العتق والحج يجب بدخول الدار ولا يضم ههنا الجزاء المتوسط الى الجزاء المتقدم ولا يتعلق معه
بالشرط المتقدم لانا اذا جعلناه مضموما الى الشرط الاول يحتاج الى التقديم والتاخير واضمار
الفعل فيجعل كانه قال امرأته طالق ان كلم فلانا وعبده حر ان كلم فلانا ولو جعل معلقا بالشرط
الاخير بقى نظم الكلام واستغنى عن الاضمار فيكون اولى بخلاف الاولى فان هناك امكن ضمه الى
الجزاء المتقدم من غير ادراج الزيادة وتغيير نظم الكلام والرابع بيان ضرورة اى بيان يقع للضرورة
فيكون من قبيل اضافة الحكم الى السبب وهو نوع توضيح بما لم يوضع له اى للتوضيح منه ما هو فى حكم
المنطوق للزومه منه عرفا كقوله تع وورثه ابويه فلامه الثلث فان بيان نصيب احد الشريكين
بيان لنصيب الاخر بالضرورة ومنه السكوت لذى الحاجة الى البيان بان يدل عليه اى على كون
السكوت بيانا حال المتكلم اى الذى من شانه التكلم فى الحادثة لانه لتكلم بالفعل فان السكوت

ينافيه كسكوت الشارع عن تغيير ما يعاينه من قول او فعل ولم يسبقه تحريم فانه يدل على جواز
ذلك القول والفعل مثل ما شاهد عليه السلام من معاملات كان الناس يتعاملونها ومآكل و
مشارب كانوا يستديمون مباشرتها فاقرهم عليها ولم ينكرها فدل ان جميعها مباح اذ لا يجوز
من النبي عليه السلام ان يقر الناس على محظور وسكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن في ولد
المغرور وهو من يطاء امراة معتمدا على ملك يمين او نكاح على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق
وسكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن في زوجته اى المغرور روى ان رجلا من بني عذرة
تزوج جارية على ظن انها حرة فولدت اولادا ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر رضى الله عنه
فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدى الاولاد وكان ذلك بمحضر من الصحابة فسكتوا عن
ضمان منافعها ومنفعة الولد فحل ذلك محل الاجماع على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد بدون
العقد وشبهته بدلالة حالهم والموضع موضع الحاجة لان المستحق جاء طالبا لحكم الحادثة
وهو جاهل بما هو واجب له كذا قال شمس الائمة وسكوت البكر البالغة فانه جعل بيانا للاجازة
لاجل حالها الموجبة للحياء وهى الرغبة في الرجال وسكوت الناكل فانه جعل بيانا لثبوت الحق
عليه واقرارا به لحال في الناكل وهى انه امتنع عن اداء ما لزمه وهو اليمين مع القدرة عليها واولا
فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما يلزمه الا اذا كان محقا
في الامتناع وذلك بان يكون اليمين كاذبة ان حلف ولا يكون كاذبة الا ان يكون المدعى محقا
في دعواه وسكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد علمه بالبيع فانه جعل بيانا للتسليم لحال
في الشفيع وهى ان العادة تقتضى بان من لا يرضى بمثل هذا التصرف يظهر الرد على المتصرف وينازع
معه فلما ترك المخاصمة مع القدرة عليها دل على القبول والتسليم وسكوت المولى حين رأى
تجارة عبده فانه ايضا جعل بيانا للاذن لحال في المولى وهى ان العادة ايضا تقتضى بان من لا
يرضى بتصرف عبده حين يرى يظهر النهى ويرد عليه فلما ترك التعرض علم انه راض بما صنع و
تقرير هذا البحث على هذا الوجه احسن من تقرير القوم كما لا يخفى على ارباب الفهم ومنه
ما ثبت ضرورة اختصار الكلام نحو له على مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز بر
جعل العطف بيانا للمائة عندنا وعند الشافعى المائة مجملة عليه بيانها كما في مائة وثوب
ومائة وشاة لان العطف لم يوضع للبيان بل للمغايرة قلنا هو مقتضى القياس لكنا استحسنا
بالعرف والاستدلال فان ارادة التفسير بالمعطوف وتمييز عينه متعارفة في نحو مائة و

وعشرة دراهم للايجاز حتى يستهجن ذكره في العربية ويعد تكرارا وكذا مائة ودرهم وعطف
كل غير عدد اذا كان مقدرا لانه يثبت في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون
بخلاف له على مائة وثوب فضلا عن نحو وعبد فانه لا يثبت في الذمة فيهما ولان المعطوفين
كشئ واحد كالمضافين ولذا لم يجز الفصل بينهما الا بالظرف فكما يعرف المضاف اليه مضافه
يعرف المعطوف المعطوف عليه اذا صلح كما في المقدر وبيان تبديل وهو النسخ ولا بد من الكلام
في تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ ففيه مباحث الاول في تعريفه وهو
لغة التبديل واصطلاحا ان يدل على خلاف حكم شرعى دليل شرعى يشمل الكتاب والسنة
قولا وفعلا وتقريرا فخرج دلالة الدليل الشرعى على خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية
وخرج ما يكون بطريق الانساء والاذهاب عن القلوب بلا دلالة دليل وكذا نسخ التلاوة فقط
لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام اللهم الا ان يدرج الاحكام اللفظية كصحة التلاوة
في الصلوة وحرمتها على الجنب ونحوه وخرج دلالة عدم الاهلية كما بالموت والجنون على عدمه
متراخ خرج به التخصيص والاستثناء ونحو ذلك لانه رفع مطلقا والنسخ رفع بالنظر الينا
وهذا التعريف اولى من تعريف ابن الحاجب بالرفع ومن تعريف بعض الفقهاء بالبيان لان صدق
كل منهما باعتبار دون آخر فانه بيان محض في علم الله تع المتعلق بامد الحكم ورفع وتبديل
في علمنا باطلاقه الظاهر في البقاء البحث الثانى في جوازه وهو جائز عقلا اما اذا لم يعتبر
مصالح العباد فان الله تع غنى عن العالمين فظاهر لانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يسئل
عما يفعل واما اذا اعتبرت تفضلا على ما عليه الجمهور فلجواز اختلاف المصالح باختلاف
الاوقات وعلم الخبير القدير به وان كان غنيا عنا كاستعمال الادوية بحسب الامزجة و
الازمان ففى ذلك حكمة بالغة لا بداء كما في الاحياء والاماتة وجائز نقلا لان الاستمتاع
بالاخوات والجزء كان حلالا في زمن آدم عليه السلام ثم نسخ في سائر الشرائع ولان الختان
كان جائزا في شرع ابراهيم عليه السلام ثم وجب في شريعة موسى عليه السلام ولان
الجمع بين الاختين كان جائزا في شرع يعقوب عليه السلام ثم حرم في سائر الشرائع فان
قيل كل منها رفع للاباحة الاصلية قلنا الاباحة فيها بالشريعة فان الناس لم يتركوا سدى
في زمان كيف وسكوت الانبياء عند مشاهدتها تقرير منهم فكانت احكاما شرعية خلافا
لغير العيسوية من اليهود فانهم انكروا الجواز ففرقة عقلا واخرى نقلا اما الاول فلانه

النسخ اما الحكمة ظهرت فيكون بداء او لا لها فيكون عبثا وكلاهما على الله تع محال قلنا ان اريد
بظهور الحكمة تجددها بتجدد الازمان اخترنا الاول والابداء وان اريد تجدد العلم بها
اخترنا الثانى ولا عبث لثبوتها واما الثانى فلنقلهم عن موسى عليه السلام ان لا نسخ لشريعته
وعن التورية تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض قلنا لا نم انه قوله وانه متواتر
ولا نم انه ثابت فى التورية النازل على موسى عليه السلام وثبوته فيما فى يدهم لا يكون حجة
لانه محرف ولذا اختلف نسخها كيف ولو ثبت ذلك لاحتجوا به على النبى عليه السلام ولو
احتجوا لاشتهر عادة وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم وهو واقع لما سبق فى الجواز
نقلا خلافا لابى مسلم الاصفهانى ولم يرد بانكار وقوعه ظاهره فانه لا يصدر عن مسلم
فكيف عن ابى مسلم وذلك لان الظاهر منه امران الاول انكار اطلاق لفظ النسخ وهو مخالف
للنص لقوله تع ما ننسخ والثانى انكار ارتفاع الشرايع السالفة بشريعة محمد عليه السلام
وهو ايضا باطل بل مراده ان الشريعة المتقدمة موقتة الى ورود الشريعة المتاخرة اذ
ثبت فى القرآن ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا بشرع محمد صلى الله عليه وسلم واوجبا
الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقتا لا يسمى الثانى ناسخا قلنا لا نم ان البشارة
والايجاب يقتضيان توقيت احكامهما لاحتمال ان يكون الرجوع اليه لكونه مفسرا او مقررا
او مبدلا للبعض دون البعض فمن اين يلزم التوقيت بل هى مطلقة يفهم منها التابيد
فتبديلها يكون نسخا ولو سلم فمثل التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا
فرفع وفى عبارة المتن من اللطف ما لا يخفى المبحث الثالث فى محل النسخ ومحله حكم احتراز
عن الاخبار عن الامور الماضية او الواقعة فى الحال والاستقبال مما يودى نسخه الى كذب
او جهل بخلاف الاخبار عن حل الشئ او حرمته مثل هذا حلال وذاك حرام شرعى خرج به
الاحكام العقلية والحسية فانها لا تقبل النسخ فرعى خرج به الاحكام الاصلية المتعلقة
بالعقايد لم يلحقه اى ذلك الحكم توقيت اى تعيين من الوقت ولا تابيد اى دوام الحكم ما
دامت دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيمة تابيدا لا توقيتا قيدا حكم
صفة توقيت وتابيد نصا نحو الصوم واجب مستمر ابدا فان نسخه لا يجوز اتفاقا واختلف
فى غيره وهو امران الاول ان لا يكون التوقيت والتابيد قيدين للحكم بل للفعل المحكوم به نحو
صوموا ابدا او الى كذا فان الفعل يعمل بمادته والوجوب انما يستفاد من الهيئة فيكون القيد

القيد متوجها الى الفعل باعتبار مادته ضرورة فالجمهور منا ومن الشافعية على جواز نسخه
خلافا للجصاص وعلم الهدى والقاضى ابى زيد والشيخين ومن تبعهما الثانى ان يكون
التوقيت والتابيد قيدين للحكم ظاهرا لا نصا نحو الصوم يجب ابدا فان الفعل اصل فى العمل
والمختار فى التنازع اعمال الثانى فيكون ابدا قيدا ليجب ويحتمل ان يكون ظرفا للصوم فان
نسخه يجوز عند الجمهور ويحمل على خلاف الظاهر من اعمال الابعد لا عندهم للجمهور ان ابدية
الفعل المكلف به لا ينافى عدم ابدية التكليف به لجواز اختلاف زمانيهما كما ان تقييده
بزمان يجامع عدم تقيد التكليف به بخصوصه غدا فمات قبله او نسخ اليوم وللمتاخرين ان ورود
النسخ على الصوم الدائم والموقت يجعله غير دائم وغير موقت بذلك الوقت لانه ينافيهما وعلى
وجوبه يستلزمه لانه اذا لم يجب جاز تركه فلم يدم فبين دوام الصوم ونسخ وجوبه منافاة
لمنافاة نقيض كل لازم لملزومه فيكون مبطلا لنصوصية التابيد كما فى تابيد الوجوب بعينه المبحث
الرابع فى شرط النسخ وشرطه التمكن من الاعتقاد لا الفعل اعلم ان شرطه عندنا هو التمكن من عقد
القلب فانه كاف وعند المعتزلة والصيرفى من الشافعية والجصاص وابى زيد منا التمكن من
الفعل ايضا وهو ان يمضى بعد وصول الامر الى المكلف زمان يسع الفعل من وقته المقدر له
شرعا ولا يكفى ما يسع جزءا منه فكل من النسخ قبل دخول وقته او بعده وقبل مضى ذلك القدر محل
النزاع وبناؤه على ان الاصل عندنا عمل القلب والنسخ بيان انتهاء مدته لكفايته مقصودا
تارة كما فى انزال المتشابه وكونه اقوى المقصودين اخرى لتوقف كون العمل قربة عليه بدون العكس
وعدم احتماله السقوط دونه وعندهم عمل البدن لان المقصود بكل تكليف نصا والنسخ لبيان انتهاء
مدته فلو نسخ قبله كان بداء لنا خبر المعراج حيث نسخ الزائد على الخمس من الخمسين قبل التمكن
من الفعل لا من عقد النبى قلبه عليه الصلوة والسلام والاصل وعقد جميع المكلفين ليس بشرط
وهم لا ينكرون المعراج بمعنى الاسراء الى المسجد الاقصى لثبوته بالكتاب بل بمعنى الصعود الى السماء
والحديث مشهور متلقى بالقبول لا يمكن انكاره كالمتواتر فيكون حجة عليهم المبحث الخامس فى الناسخ
يجرى النسخ بين الكتاب والسنة يعنى يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب بالسنة
والسنة بالكتاب فيكون اربعة اقسام الاول كنسخ الوصية للوالدين باية المواريث والثانى نحو
قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ولا خلاف فى صحة هذين القسمين
وخالف الشافعى فى المختلفين اى نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب واستدل على الاول

مطلقا

بوجوه الاول انه مطعنة للطاعن فانه يقول لخالف ما يزعم انه كلام ربه والثانى انه تع قال
ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها والسنة دونه وليست من لدنه تع والثالث انه
عليه السلام قال يكثر لكم الاحاديث من بعدى فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله
الحديث وهو دليل على ردّه عند المخالفة والرابع انه تع قال قل ما يكون لى ان ابدله من تلقاء
نفسى فلو نسخ لبدل والجواب عن الاول ان الطعن الباطل لا عبرة به كيف وانه فى نسخ الكتاب
بالكتاب والسنة بالسنة وارد فان المصدق يتيقن ان الكل من عند الله والمكذب يطعن فى الكل
عن جهله وعن الثانى ان المراد والله اعلم خيرية الحكم او مثليته فى حق المكلف حكمة او ثوابا
كسورة الاخلاص تعدل ثلث القرآن ولا شك ان السنة ايضا من لدنه لانه لا ينطق الا بالوحى
سيما اذا لم ينبه على الخطاء وعن الثالث ان ذلك الحديث غير صحيح لانه مخالف للنص الدال على
وجوب اتباع الحديث مطلقا ولو سلم فالمراد به حديث لا يقطع بصحته بدليل سياق الحديث
حيث لم يقل فاذا سمعتم منى فالمراد فاعرضوا ذلك الحديث الذى لا يعلم صحته على كتاب الله تع
فان خالفه فردوه لانه ان لم يعلم تاريخه يحمل على المقارنة فيرد لعدم قوته على المعارضة وان
علم فان تقدم على الكتاب فقد نسخ به فوجب ردّه وان تاخر عنه وجب ايضا ردّه لانه لا يصلح
لان ينسخ به الكتاب وعن الرابع ان المراد بالتبديل وضع لفظ لم ينزل مكان ما انزل ولو اريد
التبديل فى المعنى فالسنة ايضا من عنده تع وتقدس كما سبق فلا يكون التبديل بها تبديلا من تلقاء
نفسه عليه الصلوة والسلام وعلى الثانى بوجهين الاول انه مطعنة للطاعن كما سبق والثانى
انه تع قال وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم فلا يكون ما جاء به رافعا والجواب عن
الاول ما سبق فى الاول عن اول الاول وعن الثانى ان المراد بالتبيين التبليغ ولو سلم فالنسخ بيان
امد الحكم ولو سلم فيدل على ان النبى مبين فى الجملة ولا ينافى كونه ناسخا ايضا والاجماع لا ينسخ شيئا
ولا ينسخ بشئ لان الاجماع بعد عهد الرسول عليه الصلوة والسلام لكفايته فى عهده ولا نسخ
بعده واما سقوط نصيب المؤلفة قلوبهم فى زمن ابى بكر رضى الله عنه فلسقوط سببه لا بالاجماع
وكذا القياس يعنى انه لا ينسخ ولا ينسخ لانه لما كان مظهرا كان الناسخ والمنسوخ فى الحقيقة نصه لا
نفسه على انه لا نسخ بعده عليه السلام كما سبق والعبرة فى عهده بالنص وان وجد القياس
والناسخ اى الحكم الذى يفيده الناسخ يجوز ان يكون اخف من المنسوخ بالاتفاق وقد يكون اشق منه
فى الاصح خلافا لبعض المتكلمين والشافعى فانهم قالوا يجب ان يكون مثله او اخف لقوله تع نات بخير

بخير منها او مثلها قلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب ولنا عقلا انه يجوز ان يكون
المصلحة فى النقل من الاخف الى الاشق كما يجوز ان يكون فى عكسه وسمعا ان كل من عليه الصيام
كان فى ابتداء الاسلام مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وكذا الخمر كان حلالا
فى الابتداء ثم نسخ ولا شك ان الحرمة اشق من الاباحة لا ينسخ المتواتر كتابا كان او سنة بالاحاد
لان المظنون لا يقابل القاطع واما استدارة اهل قبا الى مكة فى صلوتهم بخبر الواحد مع
ثبوت التوجه الى بيت المقدس بالدليل القاطع وعدم انكار الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك
فقيل لافادته القطع بالقرائن فان نداء مناديه عليه السلام بحضرته فى مثلها قرينة صدقه
عادة فالناسخ والمنسوخ كلاهما قطعيان وقيل الثابت بالتواتر اصل الحكم ولا نسخ فيه وانما
النسخ فى بقائه حال حيوته وهو ظنى لثبوته بالاستصحاب لان احتمال النسخ قائم فى كل حال فالناسخ
والمنسوخ كلاهما ظنيان وينسخ المتواتر بالمشهور لان النسخ من حيث بيانيته يجوز بالاحاد كبيان
المجمل ومن حيث تبديله يشترط التواتر فيجوز بالمتوسط بينهما عملا بالشبهين ويجوز نسخ
الثابت بالدلالة اى دلالة النص مع نسخ الاصل اتفاقا واختلف فى نسخ احدهما بدون
الاخر فقيل يجوز مطلقا لانهما دليلان متغايران فجاز رفع كل بلا الاخر قلنا لا يفيد التغاير اذا
ثبت الاستلزام وقيل لا يجوز مطلقا اما من طرف الاصل فلان حكم الاصل ملزومه كتحريم
التافيف والضرب فرفع اللازم ملزوم رفع الملزوم واما من طرف الفحوى فلانه تابع فلا يبقى
بدونه قلنا التبعية فى الدلالة والفهم لا فى ذات الحكم والمرتفع بالنسخ ذاته لا دلالة اللفظ فلا
يتم التقريب والمختار جواز نسخ الاصل بدونه اى بدون الثابت بالدلالة لا العكس وهو نسخ الثابت
بالدلالة دون الاصل لانك قد عرفت ان حكم الاصل ملزومه كتحريم التافيف والضرب ورفع
اللازم يستلزم رفع الملزوم بلا عكس بخلاف القياس يعنى اذا نسخ حكم اصل القياس لا يبقى حكم
فرعه لان نسخه يوجب الغاء علية علته وعليها يترتب الحكم وبانتفائها ينتفى الفرع يعرف
الناسخ بالتاريخ بان يعلم ان نصا قابلا للناسخية متاخر عن نص قابل للمنسوخية وتنصيص الرسول
بناسخيته صريحا كهذا ناسخ او دلالة كحديث كنت نهيتكم او تنصيص الصحابة خلافا لمن لا
يرى التمسك بالاثر واذا لم يعرف الناسخ فالتوقف اى الحكم هو التوقف لا التخيير كما ظن لان فيه
رفع حكمهما واحدهما حق قطعا المبحث السادس فى المنسوخ والمنسوخ منه اى من الكتاب اربعة
لانه اما التلاوة والحكم المستفاد منها معا كالصحف السابقة فانها كانت نازلة تقرأ ويعمل بها

قال تعالى ان هذا لفي الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى ولم يبق منها تلاوة ولا حكم او احدهما
اى التلاوة فقط او الحكم فقط وقد منعهما البعض لان النص وسيلة الى حكمه فلا اعتبار لها
عند فواته كوجوب الوضوء بعد سقوط الصلوة وان الحكم لا يثبت الا به فلا يبقى دونه كالملك
الثابت بالبيع بعد انفساخه قلنا التوسل والتسبيب ههنا فى الابتداء لا البقاء والنسخ بالنظر
الى البقاء وهما فى الصورتين فى الابتداء والبقاء ولنا اولا جوازه من حيث ان للفظ احكاما
مقصودة كالاعجاز وجواز الصلوة والثواب بقرائته وحرمتها على نحو الجنب لا تلازم بينها
وبين الحكم المستفاد منه فيجوز افتراقهما نسخا كسائر المتباينة وثانيا وقوعه فالتلاوة فقط
كما روى عمر رضى الله عنه انه كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله و
يراد بهما عرفا المحصن والمحصنة لان الشيخوخة تستلزم الدخول بالنكاح عادة والحكم
فقط كنسخ ايذاء الزوانى باللسان او امساكهن فى البيوت والاعتداد بالحول ووصية الوالدين
ونحو ذلك او وصف الحكم كالاجزاء وحرمة ترك الواجب فى زيادة الشرط والجزاء اعلم ان العلما
اتفقوا على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم او
الزكوة بعد وجوب الصلوة لا يكون نسخا الحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم فى الشرع بلا تغيير
للاول وكذا ان لم يكن الزيادة متاخرة بقدر عقد القلب كزيادة رد الشهادة فى حد القذف
مقارنا للجلد واختلفوا فى غير هذين القسمين وهو زيادة الشرط وزيادة الجزاء اما زيادة الشرط
فانها ترفع اجزاء الاصل واجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة حكم شرعى مدلول للامر كما
سبق فى مباحث الامر واما زيادة الجزء فانما تكون بثلاثة امور الاول بالتخيير فى اثنين بعد
ما كان الواجب واحدا فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثانى بالتخيير
فى ثلثة بعد ما كان الواجب احد اثنين فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك احد هذين الاثنين
والثالث بايجاب شئ زائد فالزيادة هنا ترفع اجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة
وهو حكم شرعى كما عرفت فاندفع ما ذكر فى التلويح ان معنى الاجزاء امتثال الامر او الخروج
عن العهدة ودفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعى ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل
لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شئ اخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلى قال
الشافعى زيادة الشرط والجزء ليست بنسخ بل هى بيان محض لان الزيادة على الاصل قال
الشافعى ضم وتقرير للاصل والنسخ رفع وتبديل له فكيف يتحدان فهى فى حقوق الله تع كزيادة

كزيادة عبادة مستقلة وفى حقوق العباد كمن ادعى الفا وخمسمائة فشهد شاهد بالف
واخر به وبخمسمائة قلنا لا نم ان الزيادة على الاصل تقرير له فانها تفيد دفع الاجزاء ودفع
حرمة الترك ودفع الاجزاء فى بعض الصور ودفع حرمة الترك فى بعض اخر لا يكون تقريرا
للاصل بل تبديلا له فاذا كانت الزيادة نسخا عندنا فلا يزاد بخبر الواحد والقياس المفيدين
للظن على المتواتر المفيد للعلم والمشهور المفيد لطمانينة الظن خلافا له اى للشافعى فانها
لما كانت عنده بيانا محضا جازت بهما كما ذهب اليه فى تخصيص العام فلا يزاد التغريب على
الجلد والنية بقوله عليه السلام الاعمال بالنيات كما ذهب اليه الشافعى رح ولا الترتيب بقوله
عليه السلام ابدؤا بما بدا الله به وبقوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع
الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح براسه ثم يغسل رجليه كما ذهب
اليه ايضا ولا الولاء اى الموالاة فى غسل اعضاء الوضوء كما ذهب اليه مالك بما روى انه
عليه السلام كان يوالى فى وضوئه او بقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة
الا به على اية الوضوء متعلق بلا يزاد وهى قوله تع يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
الاية فان كلا من الغسل والمسح لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الاسالة والاصابة و
النص باطلاقه يقتضى الجواز على اى وجه كان فزيادة الامور المذكورة عليهما دفع لحكم
الاطلاق بخبر الواحد ونوقض باشتراط النية فى التيمم مع ان النص ساكت عنه واجيب
بان النية فيه انما تثبت بالنص لا غير لان التيمم ينبئ عنها اذ هو القصد لغة والنية هى
القصد فاعترض بانه انما يستقيم لو كانت النية عبارة عن مطلق القصد وليس كذلك بل هى
عبارة عن قصد الصعيد لاستباحة الصلوة وهذا اخص منه والعام لا دلالة له على الخاص
فكيف يستفاد ذلك منه اقول الجواب ان الاصل فى الشروط المامور بها ان يلاحظ فيها
جهة الشرطية فيكفى بمجرد وجودها بلا اشتراط النية فيها والقصد فى ايجادها وقد
يلاحظ فيها جهة كونها مامورا بها اذا دلت عليها قرينة فيشترط فيها النية والوضوء
من قبيل الاول فانه لما كان شرطا للصلوة ولم يدل قرينة على تلك الجهة لم يشترط فيه النية
والتيمم من الثانى فانه وان كان شرطا ايضا لكن لما وقع التيمم جزاء للشرط فى قوله تع وان
كنتم مرضى الى قوله فتيمموا صعيدا طيبا علم انه ليس من الشروط التى لا يعتبر فيها القصد
فترجح جانب كونه مامورا به بالضرورة فاشترط فيه النية بهذه القرينة ضرورة وهذا

معنى قول صاحب الهداية او هو ينبئ عن القصد فليتامل فانه دقيق وبالقبول حقيق ولا يزاد الطهارة
عن الحدث على وجه يكون فرضا كما قال الشافعي بقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة
الا ان الله تع اباح فيه الكلام على اية الطواف وهي قوله تع وليطوفوا بالبيت العتيق فان
الطواف خاص وضع لمعنى معلوم وهو الدوران وهو باطلاقه يقتضي جوازه من المحدث و
الطاهر فاشتراط الطهارة بما ذكر دفع لحكم الاطلاق بخبر الواحد وهو نسخ فلا يجوز به واعترض
بان النص مجمل لان نفس الطواف غير مراد اجماعا فانه قدر بسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء
من الحجر الاسود حتى لو ابتداء من غيره لا يعتد به حتى ينتهي الى الحجر وكذا يلزم اعادة طواف الجنب
والعريان والطواف منكوسا واذا ثبت انه مجمل جاز ان يلحق خبر الطهارة بيانا له والجواب انا
لا نم انه مجمل واما ثبوت العدد وتعيين المبداء فباخبار مشهورة يجوز بها الزيادة على الكتاب
ووجوب الاعادة ليس لعدم الجواز بل لتمكن النقصان الفاحش فيه كوجوب اعادة الصلوة
المؤداة بالكراهة ولهذا يجبر بالدم بلا اعادة انجبار نقصان الصلوة بالسجدة ولو سلم
ففي حق العدد وابتداء الفعل لا مطلقا اما الاول فلان باب التفعل للمبالغة وذلك يحتمل العدد
والاسراع فالتحق خبر الاشواط السبعة بيانا له لا انه استفيد من الامر لانه لا يدل على التكرار
ونظيره قوله تع وان كنتم جنبا فاطهروا فانه مجمل من حيث احتمال المبالغة الكمية والكيفية لكن
المراد ههنا الكيفية اجماعا فالاجماع بين الاجمال واما الثاني فلانه لابد لتحقق الحركة و
تعينها الواجب شرعا مما منه فالمراد حركة اعتبر تعين مبدئها شرعا وهو غير معلوم
فالتحق خبر الابتداء بيانا له فليتامل ولا الفاتحة ولا التعديل اي تعديل اركان الصلوة على
الصلوة كما ذهب الى الاول الشافعي بقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب والى الثاني
الشافعي وابو يوسف بقوله عليه السلام لاعرابي اخف في صلوته قم فصل فانك لم تصل فرضا
حال من كل ما ذكر من النية الى التعديل لم يقل على اية الوضوء لانها مجملة بخبر الواحد متعلق
بلا يزاد فيكون راجعا الى الكل ولا الايمان على الرقبة في كفارة اليمين بالقياس على كفارة
القتل ثم لما ورد علينا بانكم زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانما لم يثبت
الفرضية لانها لا يثبت بخبر الواحد عندكم لان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعي
والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظني فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما لا يمكن ان يزاد به
وهو الوجوب اجاب عنه بقوله واما وجوب الفاتحة والتعديل فليس بالزيادة التي يلزم

يلزم منها النسخ لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل
قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم تاركهما عمدا ولا يلزم منه النسخ وهذا لا يتصور في الوضوء
حتى يكون النية والترتيب واجبين فيه بهذا المعنى اذ لا يمكن جعله بمعنى اثم المتوضي لتركه
لانه مما يسقط كله بلا اثم لسقوط الغير الذي به وجب وهو الصلوة ولا بمعنى اثم المصلي لتركه
مع جواز صلوته والا لساوى واجب الصلوة واقتضى سهوه جابرا وان اريد معنى الاساءة
فذا بالسنية كما جاء الوعيد على النقص عن الثلث وهذا سر ان ابا حنيفة رح لم يجعل في الوضوء
واجبا الركن الثاني فيما يختص بالسنة لما فرغ عن المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة
شرع في المباحث المختصة بالسنة وهي اي السنة ما صدر عن النبي عليه السلام من قول
ويختص اي القول المنسوب الى النبي عليه السلام بالحديث فانه اذا اطلق لا يفهم منه الا
السنة القولية او فعل عطف على قول وهو ظاهر او تقرير وهو ان يرى فعلا او قولا صدر
من امته فلم ينكر عليه وسكت وهو تقرير منه له عليه ولما كان صدور السنة عنه عليه السلام
بطريق الوحي احتيج الى بيانه اولا فقيل الوحي في حقه عليه السلام نوعان الاول ظاهر وهو ثلثة
اقسام الاول ما اشار اليه بقوله سمع النبي عليه السلام من ملك تيقنه اي يعلم ذلك الملك
يقينا مبلغا من جناب الحق تعالى وتقدس وهو ما انزل عليه السلام بلسان الروح الامين
عليه السلام كالقرآن والثاني ما اشار اليه بقوله او وضح له اي للرسول باشارته اي اشارة الملك
بلا كلام منه كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل
رزقها والى الثالث بقوله او لاح لقلبه يقينا بالهام الله تع قيل هو المراد بقوله تع ان يكلمه
الله الا وحيا اي الهاما بان اراه الله تع بنوره كما قال تع لتحكم بين الناس بما اراك الله والكل
من الاقسام الثلثة منه اي من النبي عليه السلام حجة على الكل من امته يجب عليهم اتباعه
بخلاف الهام الاولياء فانه لا يكون حجة على غيره والنوع الثاني باطن وهو ما ينال بالاجتهاد
والتامل في حكم النص ومنعه بعضهم مطلقا كالاشاعرة واكثر المعتزلة لانه لا ينطق الا عن
الوحي بالنص والمفهوم من الوحي ما القى الله تع اليه بلسان الملك او غيره ولان الاجتهاد يحتمل
الخطاء فلا يجوز الا عند العجز عن دليل لا يحتمله ولا عجز بالنظر الى النبي عليه السلام لوجود الوحي
القاطع ولانه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة من لوازمها لعدم القطع
بمطابقة الواقع واللازم باطل بالاجماع والجواب عن الاول ان معنى النص ما يصدر نطقه

بالقران عن الهوى ما القران الا وحي يوحيه الله تع اليه سلمنا شموله لغيره لكنه اذا كان متعبدا
بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لا نطقا عن الهوى وفيه بحث لان حكمه بالاجتهاد
ح لا يكون وحيا بل ثابتا بما جاز بالوحي فالصواب الاقتصار على المنع وعن الثاني ان اجتهاده
لا يحتمل القرار على الخطاء فتقريره على مجتهده قاطع للاحتمال كالاجماع الذي سنده الاجتهاد
وعن الثالث ان المخالفة انما يجوز لو جاز القرار على الخطاء فلما لم يجز لم تجز وجوزه اخرون مطلقا
كمالك والشافعي وعامة اهل الحديث وهو مذهب ابي يوسف من اصحابنا واستدلوا بوجوه
الاول ان الاجتهاد واجب عليه عليه السلام لدخوله في عموم فاعتبروا الثاني وقوعه من غيره
من الانبياء كداود وسليمان عليهما السلام حيث روى ان غنم قوم افسدت زرع جماعة
فتخاصموا عند داود عليه السلام فحكم بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان وهو ابن احدى
عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين فقال ارى ان يدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها
واولادها واصوافها والحرث الى ارباب الشاة يقومون عليه حتى يعود كهيئة يوم افسدت
ثم يترادون فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك فاذا وقع من
غيره يقع منه ايضا اذ لا قائل بالفصل الثالث انه عالم بعلل النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه
العمل في صورة الفرع الذي يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد والرابع انه شاور اصحابه في كثير
من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا لتقريب الوجوه وتخمير الرأي اذ لو كانت
لتطييب قلوبهم فان لم يعمل برأيهم كان ذلك ايذاء واستهزاء لا تطييبا وان عمل فلا شك ان رأيه
اقوى فاذا جاز له العمل برأيهم عند عدم النص فبرأيه اولى لانه اقوى قلنا هذه الوجوه انما
تدل على الجواز في الجملة ونحن نقول به كما سيأتي تحقيقه لا مطلقا والنزاع فيه والمختار عندنا
انه عليه السلام ينتظر الاول يعني ينتظر الوحي الظاهر قدر ما يرجو نزوله ثم اي بعد ما مضى مدة
الانتظار وهي قدر ما يرجو نزوله وخاف الفوت في الحادثة يعمل بالثاني يعني الاجتهاد لان الاول
اصل في حقه والثاني خلف ولا يصار الى الخلف الا بعد العجز عن الاصل كمن يرجو وجود الماء
فعليه ان يطلبه ولا يعجل بالتيمم ما لم ينقطع رجاؤه عن الماء والاول يعني الوحي الظاهر اولى
لاحتمال الثاني يعني الاجتهاد الخطاء وان لم يقر عليه القائلون بجواز الاجتهاد له اختلفوا
في جواز خطائه في اجتهاده فمنهم من لم يجوز لانا امرنا باتباعه في الاحكام فلو جاز الخطاء عليه
لكنا مامورين بالاتباع في الخطاء والامة معصومة عن الاتفاق على الخطاء لادلة الاجماع والمختار

والمختار ان الخطاء يجوز لقوله تع عفى الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه اخطاء في الاذن لهم
لكنه لا يحتمل القرار على الخطاء بل ينبه عليه في الحال لما ذكرنا انه يؤدي الى امر الامة باتباع الخطاء
فاندفع بهذا التقرير ما قيل هذا منقوض بوجوب اتباع العوام المجتهدين مع جواز تقريرهم
على الخطاء على انا لا نم انه يؤدي الى الامر باتباع الخطاء بل باتباع العمل بالاجتهاد الذي هو صواب
عملا كما هو مذهب المخطئة او صواب مطلقا كما هو مذهب المصوبة فالاستمرار اي استمرار
الرسول على اجتهاده وعدم التنبيه على خطائه دليل الاصابة في اجتهاده يقينا فانه لو كان
خطاء لنبه عليه فلما لم ينبه علم انه صواب فلا يجوز مخالفته اي مخالفة الامة اجتهاده
بخلاف اجتهاد غيره فانه لما جاز كونه خطاء جاز مخالفته فصل فيما يتعلق بالقول الصادر
عن النبي عليه السلام اخبارا كان او انشاء وفيه ابحاث البحث الاول في كيفية اتصاله اي
القول بالنبي عليه السلام وهو اي اتصاله به بوجوه ثلثة لانه اما كامل ان كانت الرواة
لذلك القول في كل قرن من القرون المعتبرة وهي القرن الاول والثاني والثالث قوما لا يجوز
العقل تواطئهم اي توافقهم على الكذب عادة وان جوزه نظرا الى الامكان الذاتي وعدم
تجويزه ذلك ليس لاشتراط علم كل واحد ولا لعدم احصاء عدد المتواترين ولا لعدالتهم
ولا لتباين اماكنهم لحصول العلم الضروري وان كان البعض مقلدا او ظانا او مجازفا وعند
انحصارهم وكفرهم كاخبار الكفرة عن موت ملكهم واجتماعهم كاخبار الحجاج عن واقعة
صدتهم ويسمى هذا القسم الكامل الاتصال المتواتر لتتابع رواته واحدا بعد واحد وهو اي
المتواتر يفيد اليقين فيكفر جاحده في الشرعيات كنقل القران والصلوة الخمس واعداد الركعات
والسجدات ومقادير الزكوات ونحو ذلك وقالت السمنية والبراهمة لا يفيد الا الظن وهو
انكار لما يقتضيه صريح العقل وقائله سفيه لا يعرف خلقته مما هو ودينه ودنياه وامه
واباه كالسوفسطائية المنكرة للعيان بالضرورة لانه لا يفتقر الى توسيط المقدمتين بالوجدان
ولانه يحصل لمن لا يتاتى منه النظر والاستدلال كالصبيان خلافا للكعبي وابي الحسين البصري
وامام الحرمين لهم اولا انه يحتاج الى توسيط المقدمتين نحو انه خبر جماعة كذا عن محسوس
وكل ما هو كذلك فهو صدق وثانيا انه لو كان ضروريا العلم ضرورية لان العلم بالعلم وبكيفيته
لازم بين والجواب عن الاول انا لا نم الاحتياج بل المعلوم بالوجدان عدمه وامكان التركيب
لا يستدعي الاحتياج كما في قضايا قياساتها معها وعن الثاني انا لا نم ان العلم بكيفية العلم

بدون العلم بالعدد وغيره

بالمعنى الاعم

لازم بين اذ لا يلزم من الشعور بالشئ الشعور بصفته ولو سلم فلا نم ان لازم الضرورى ضرورى
لاحتياجه الى توسيط الملزوم واما فيه اى فى ذلك الاتصال شبهة صورة ان كانت الرواة
كذلك اى قوما لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب فى القرن الثانى وهو زمان التابعين
والقرن الثالث وهو زمان تبع التابعين لا فى القرن الاول بل يكون فيه خبر الواحد ولذا
كان فيه شبهة عدم الاتصال صورة وان لم يكن معنى لتلقى العلماء اياه فى القرن الثانى و
الثالث بالقبول ويسمى هذا القسم الكامل معنى فقط المشهور وهو اى المشهور يفيد طمانينة
الظن وهى زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته فان كان المدرك يقينا فاطمينانها
زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد ما يشاهدها واليه الاشارة بقوله
تع حكاية عن ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبى وان كان ظنيا فاطمينانها رجحان جانب
الظن بحيث يكاد يدخل فى حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب
الناشى عن ملاحظة كونه احادا الاصل بسبب الشهرة الحادثة فلا يكفر جاحده بل يضلل واما
فيه شبهة صورة ومعنى ان لم تكن الرواة كذلك اى قوما لا يجوز العقل تواطؤهم على الكذب
فى القرنين الاخيرين ويسمى هذا القسم فى الاصطلاح خبر الواحد وان رواه اكثر من واحد ما
لم يتواتر او يشتهر وهو اى خبر الواحد يوجب العمل وغلبة الظن بشرايط معتبرة فى الناقل
والمنقول وسياتى بيانها بالكتاب وهو قوله تع فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وله توجيهان الاول انه امر
الطائفة المتفقهة بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل لان التخصيص المستفاد من لو لا
يتضمن الامر فلولا افادته العمل لم يكن الامر مفيدا والطائفة يتناول الواحد فى الاصح ولو سلم
فلا يلزم حد التواتر بالاجماع الثانى ان لعل للترجى وهو على الله تع محال فحمل على لازمه وهو
الطلب الجازم فايجاب الحذر عند ترك العمل يستلزم وجوب العمل والسنة فانه عليه السلام
كان يرسل الافراد من اصحابه الى الافاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام وانه عليه
السلام قبل خبر بريرة فى الهدية وخبر سلمان فى الصدقة ثم فى الهدية وخبر ام سلمة فى
الهدايا وقول الرسل فى هدايا الملوك على ايديهم وغير ذلك والاجماع فان الصحابة والتابعين
رضوان الله عليهم اجمعين استدلوا وعملوا به فى وقايع لا تحصى وشاع ذلك ولم ينكروا وذلك
يوجب العلم العادى باتفاقهم كالقول الصريح وهذا استدلال بالاجماع المنقول بتواتر

بتواتر القدر المشترك لا باخبار الاحاد حتى تدور والمعقول فان الشهادة مع انها مظنة للتهمة
بالتحابب والتباغض وليست اخبارا عن معصوم ولا المخبر مشهورا بالثقة اذا اوجبت العمل
حتى لو لم يقض بعد البينة العادلة كان فاسقا فالرواية اولى وكثرة الاحتياج الى الشهادة
يعارضها عموم مصلحة الرواية وايضا عدالة الراوى ترجح جانب الصدق لكون الكذب
محظور دينه وعقله فيفيد غلبة الظن فيوجب العمل كما فى القياس بل اولى اذ لا شبهة
فى الاصل هنا بل فى طريق الوصول وقيل لا يوجب العمل ايضا اعلم ان ظاهر قوله تع ولا تقف
ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن يدل على استلزام العمل للعلم فذهب طائفة الى انه لا
يوجب العمل ايضا لانتفاء اللازم وهو العلم فينتفى الملزوم وهو العمل وقيل يوجب العلم ايضا
لوجود الملزوم وهو العمل قلنا لا نم استلزام العمل للعلم القطعى كيف واتباع الظن قد ثبت
بالادلة ولا عموم للايتين فى الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل فى الادراك جازما
كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم فيجوز ان يكون فى الاية بذلك المعنى البحث الثانى
فى شرايط الراوى التى اذا فقد واحد منها لا يقبل روايته وهى اربعة الشرط الاول العقل
الكامل وهو عقل البالغ على ما ياتى فى بيان الاهلية ان شاء الله تع فلا يقبل خبر المعتوه
والصبى اما المعتوه فظاهر واما الصبى فانه وان كان ضابطا كامل التمييز ربما لا يجتنب الكذب
لعلمه بان لا اثم عليه والشرط الثانى الاسلام وهو تحقيق الايمان كما ان الايمان تصديق الاسلام
وهو نوعان الاول ظاهر بنشوه بين المسلمين وبتبعية الابوين والدار والثانى كامل يثبت
بالبيان واعلاه البيان تفصيلا بتصديق تفاصيل جميع ما اتى به النبى صلى الله عليه وسلم
والاقرار به وادناه البيان اجمالا بتصديق جميع ما اتى به بلا تفصيل ولا عبرة للاول الا
ان يظهر اماراته كالصلوة بالجماعة للحديث ولذا قال محمد رح فى صغيرة بين مسلمين اذا لم
تصف بعد الاستيصاف حين ادركت تبين من زوجها بل للثانى فان فى اشتراط التفصيل
حرجا ولذا اكتفى بعد الاستيصاف بنعم ولذا قال وهو التصديق بجميع ما جاء به النبى بالقلب
والاقرار به باللسان ولو اجمالا وانما اشترط الاسلام لا لان الكفر يقتضى الكذب لانه حرام فى جميع
الاديان بل لان الكافر ساع فى هدم الدين تعصبا فيرد قوله فى اموره والشرط الثالث الضبط
وهو مجموع معان اربعة الاول حق السماع اى سماع الكلام كما هو حقه بان لا يفوت منه
شئ والثانى فهم المعنى للكلام على سبيل الكمال الامكان ان ينقله بالمعنى بخلاف القران فان

فهم تمام معناه ليس بشرط اذ المعتبر في حقه نظمه المعجز المتعلق به احكام مخصوصة والمقصود
في السنة معناها حتى لو بذل مجهوده في حفظ لفظ السنة كان حجة والثالث حفظ اللفظ
باستفراغ الوسع له والرابع المراقبة اى الثبات على الحفظ الى حين الاداء فمن ازدرى نفسه
ولم يرها اهلا للتبليغ فقصر في شئ منها ثم روى بتوفيق الله تع لا تقبل وانما اشترط الضبط
لان طرف الاصابة لا يترجح الا به فلا يظن بصدق الخبر دونه لاحتمال السهو وهو نوعان
ظاهر وباطن وظاهره ضبط معناه اى الكلام لغة وهو الشرط ههنا ولهذا لم يكن خبر المغفل
خلقة او مساهلة حجة وان وافق القياس وباطنه ضبطه اى ضبط معنى الكلام فقها اى
من حيث تعلق الحكم الشرعي به وهو الكامل ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عن رواية
من عرف به والشرط الرابع العدالة وهي استقامة الدين والسيرة وحاصلها كيفية راسخة
في النفس يحمل على ملازمة التقوى والمروة وترك البدعة ليستدل بذلك على رجحان صدقه
وهي قسمان قاصر يثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل المانعين عن المعاصي وكامل وليس له
حد يدرك غايته والمعتبر ادنى كماله وهو ما لا يؤدى الى الحرج وهو رجحان الدين والعقل
على الهوى والشهوة ولما كانت العدالة هيئة خفية نصب لها علامات هي اجتناب امور
اربعة وان الم بمعصية لان في اعتبار اجتناب الكل سد باب العدالة الاول الكبائر والثاني
الاصرار على الصغاير فقد قيل لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار والثالث الصغائر
الدالة على خسة النفس كسرقة لقمة والتطفيف بحبة والرابع المباح الدال على ذلك كاللعب
بالحمام والاجتماع مع الاراذل والاكل والبول على الطريق ونحو ذلك فان مرتكب هذه الاشياء
لا يجتنب الكذب غالبا فخبر الفاسق والمستور وهو من لا يعلم صفته وحاله مردود البحث
الثالث في بيان حال الراوى وهو ان عرف بالرواية وشهر بها فان كان ذلك المعروف بها
فقيها كالخلفاء الراشدين والعبادلة وزيد ومعاذ وعايشة ونحوهم رضوان الله عليهم
اجمعين تقبل الرواية منه مطلقا اى سواء وافق القياس او خالفه وروى عن مالك ان
القياس مقدم عليه ورد بانه يقين باصله وانما الشبهة في نقله وفي القياس العلة محتملة
في الاصل وعلى تقدير ثبوتها فيه يمكن ان يكون لخصوصيته اثر او في الفرع مانع والا اى وان لم يكن
فقيها كابي هريرة وانس رضي الله عنهما فترد روايته ان لم يوافق الحديث الذي رواه قياسا
اصلا حتى ان وافق قياسا وخالف اخر تقبل وذلك لان النقل بالمعنى كان شايعا فيهم فاذا قصر

فاذا قصر فقه الراوى لم يؤمن ان يذهب شئ من معانيه فيدخله شبهة زائدة يخلو عنها
القياس مثل حديث المصراة وهو ما روى ابو هريرة رض انه عليه السلام قال من اشترى شاة
فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام ان رضيها امسكها وان سخطها ردها
ورد معها صاعا من تمر ووجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان
العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تع فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم
عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة
عند فوات العين فان قيل فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفته للكتاب والسنة والاجماع
ولا نزاع فيه قلنا هذا ليس من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك
الغير بلا رضاه لان البايع انما رضي بحلب الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشترى فيثبت فيها
الضمان بالمثل او القيمة قياسا على صورة العدوان الصريح وان لم يعرف الراوى الا بحديث
او حديثين فان لم يظهر حديثه في السلف جاز العمل بها اى بروايته في القرون الثلثة الاول
لان الصدق والعدالة في ذلك الزمان غالب بشهادة الرسول صلى الله عليه وسلم ان وافقه
اى روايته القياس ليضاف الحكم الى النص ولذا جوز ابو حنيفة الحكم بظاهر العدالة لانه في
القرن الثالث لا بعدها اى بعد تلك القرون فان الفسق لما شاع فيها لم يجز العمل بتلك الرواية
وان ظهر حديثه فهم اى في السلف فان قبلوها اى السلف روايته بان رووا عنه وشهدوا
بصحة حديثه او لم يطعنوا في روايته تقبل تلك الرواية فان السكوت في موضع الحاجة الى
البيان بيان كما سبق ولا يتهم السلف بالتقصير وكذا تقبل حديثه ان اختلفوا فيه بان قبل البعض
ورد البعض مع نقل الثقات عنه لا مطلقا بل ان وافق حديثه قياسا كحديث معقل بن
سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة قبل الدخول وتسمية المهر فقضى عليه السلام لها
بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده على رضي الله عنه وقد روى عنه الثقات كابن
مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعملنا بها لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول
بدليل وجوب العدة في الموت ولم يعمل به الشافعي لمخالفته القياس عنده وان ردوا اى
السلف روايته ردت روايته كما روت فاطمة بنت قيس انه عليه السلام لم يجعل لها
نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلاثا فرده عمر وغيره من الصحابة رضي الله عنهم البحث

الرابع في بيان الانقطاع اى انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام وهو نوعان الاول
ظاهر وهو الارسال وهو لغة خلاف التقييد وفي اصطلاحنا ترك الواسطة بين الراوى
والمروى عنه وفى اصطلاح المحدثين ترك التابعى الواسطة بينه وبين الرسول وان ترك
الراوى واسطة بين الراويين مثل ان يقول من لم يعاصر اباهريرة قال ابوهريرة سموه منقطعا
وان ترك اكثر من واحدة سموه معضلا والكل يسمى مرسلا عندنا وهو اربعة اقسام الاول
مرسل الصحابى والثانى مرسل القرن الثانى والثالث والثالث مرسل العدل فى كل عصر والرابع
المرسل من وجه والمسند من اخر ويقبل مرسل الصحابى بالاجماع لانه محمول على السماع ويقبل
مرسل القرنين اى الثانى والثالث عندنا اما اولا فلان الثقات من التابعين ارسلوا وقبل
منهم فكان اجماعا على قبوله حتى قال البعض رد المراسيل بدعة حدثت بعد المائتين واما ثانيا
فلان المروى عنه لو لم يكن عدلا لكان قطع الاسناد الموهم لسماعه عن عدل تدليسا واهل
القرنين لا يتهمون بذلك واما ثالثا فلان الكلام فى ارسال من لو اسند الى غيره لا يظن به الكذب
فلان لا يظن به كذبه على الرسول وفيه زيادة الوعيد اولى ولذا قلنا انه فوق المسند خلافا
للشافعى هو يقول اولا ان جهالة الصفة تمنع صحة الرواية فجهالة الذات اولى وثانيا انه لو قبل
فى القرنين لقبل فى عصرنا اذ لا تاثير للزمان وثالثا انه لو جاز لم يكن فى الاسناد فائدة فكان ذكره
اجماعا على العبث وهو ممتنع عادة والجواب عن الاول ان الثقة لا يتهم بالغفلة عن صفات
من سكت عن ذكره ولذا لو قال حدثنى الثقة صحت روايته وعن الثانى انا نلتزمه فى الثقة
او لا نم الملازمة اما للشهادة بالعدالة فى القرنين او لجريان العادة بالارسال بلا دراية
اصحاب الرواية بعدهما وعن الثالث انا لا نم الملازمة فمن فوائده معرفة مراتب النقلة
للترجيح واختلف المشايخ فيمن دونهما اى قبول مراسيل من دون القرنين فقال بعضهم منهم
الكرخى يقبل من كل عدل لبعض ما ذكر من الادلة وقال بعضهم منهم ابن ابان لا يقبل لانه زمان
فشو الفسق وتغير عادة الارسال الآن يروى الثقات مرسله كما رووا مسنده كمراسيل محمد
بن الحسن والمرسل من وجه والمسند من وجه اخر يقبل عند من يقبل المرسل واما من لم يقبلوه
فقد اختلفوا فيه رده بعضهم بمنع الانقطاع الاتصال ترجيحا للجرح على التعديل ولان حقيقة
الارسال تمنع القبول فشبهته يمنع ايضا احتياطا وقبله عامتهم لان المرسل ساكت عن حال
الراوى والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق ولهذا قال فى الصحيح وذلك مثل لا نكاح الا

١١٥

الا بولى رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة وسفيان الثورى مرسلا والنوع الثانى باطن
وهو اما بنقصان فى الناقل لانتفاء الشرايط المذكورة فى البحث الثانى واما بالمعارضة
للاقوى اى بكونه معارضا لدليل اقوى منه صريحا كحديث اى كمعارضة حديث فاطمة بنت
قيس ان الرسول صلى الله عليه وسلم لم يفرض لها نفقة ولا سكنى وقد طلقت ثلاثا للكتاب
وهو قوله تع اسكنوهن من حيث سكنتم الاية اما فى السكنى فظاهر واما فى النفقة فلان قوله
من وجدكم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود انفقوا عليهن من وجدكم قيل القراآت الشاذة
غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث بمعارضتها اقول القراءة الشاذة ما لم
تشتهر لا يعمل بها فلما عمل بها علم انها اشتهرت وقد سبق فى اول الكتاب ان القراءة المشهورة
فى حكم الحديث المشهور عندنا حتى يجوز الزيادة بها على الكتاب وكمعارضة حديث القضاء
بشاهد ويمين للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على
من انكر اما اولا ان القسمة ينافى الشركة واما ثانيا ان تعريف المبتداء بلام الاستغراق يوجب
الحصر او تعارضا لا صريحا بل دلالة وهو فيما اذا شذ الحديث بين الصحابة فى البلوى العام
اذ يستحيل عادة ان يخفى عليهم ما يثبت به حكم الحادثة المشهورة بينهم فاذا لم ينقلوا الحديث
فى تلك الحادثة ولم يتمسكوا به دل على زيافته وانقطاعه وكونه معارضا بما هو اقوى منه
واذا اعرض عنه الاصحاب فانهم الاصول فى نقل الشريعة فاعراضهم عنه عند اختلافهم
الى الرأيين دليل انقطاعه ووجود معارض اقوى منه ولا يخفى على الفطن المنصف ان
عبارة المتن والشرح احسن من عبارة القوم ههنا البحث الخامس فى الطعن اعلم ان
الطعن اما من المروى عنه او من غيره وكل منهما سبعة اقسام اما الاول فلان انكاره
اما بالقول او بالفعل والاول اما بالنفى الجازم او المتردد او بالتاويل وما بالفعل اما بالعمل
بخلافه قبل الرواية او بعدها او مجهول التاريخ او بالامتناع عن العمل بموجبه واما الثانى
فلانه اما من الصحابة فيما لا يحتمل الخفاء عليه او يحتمله واما من سائر ائمة الحديث فالطعن
مبهم او مفسر بما لا يصلح جرحا او يصلح فاما مجتهد فيه او متفقا عليه فاما من يوصف بالنصيحة
او بالعصبية والعداوة فشرع فى بيان الاقسام واحكامها على التفصيل فقال وهو اى الطعن
اما من المروى عنه فنفيها اى نفى المروى عنه الرواية عنه وانكاره لها صريحا جرح للحديث
المروى لكذب احدهما قطعا لكن لعدم تعينه لا يسقط عدالتهما المتيقنة لان اليقين لا يزول

بالشك كبينتين متعارضتين فيقبل رواية كل منهما في غير ذلك الحديث وتردده اى تردد المروى
عنه سوآء نفى ولم يصر عليه او قال لا ادرى وتاويله للظاهر يعنى اذا روى عنه حديث
ظاهر في معنى وقد اوله بحمله على غير ظاهره كتخصيص العام وتقييد المطلق مختلف فيه اما
الاول فقال ابو يوسف تردده جرح واختاره الكرخى والشيخان وسائر المتاخرين وقال محمد و
مالك والشافعى ومن تبعهم ليس بجرح ولاحمد روايتان مثاله ماروى سليمان عن الزهرى عن
عروة عن عايشة انه عليه السلام قال ايما امراءة الحديث وقد تردد فيه الزهرى واما
الثانى فذهب الكرخى واكثر مشايخنا والشافعى الى انه لا عبرة بتاويله والمعتبر ظهوره حتى
قال الشافعى كيف اترك الحديث بقول من لو عاصرته لحججته وقيل يحمل على تاويله لان الظاهر
انه لم يحمله الا لقرينة معاينة فيصلح للترجيح ولغيره اى تاويله لغير الظاهر كتعيين بعض معانى
المجمل ونحوه مما ليس ظاهرا فى بعض المحتملات رد للباقى من المحتملات لما مر ان الظاهر انه لم يحمله
عليه الا لقرينة معاينة وعمله اى المروى عنه بعدها اى بعد الرواية عنه بخلافها يقينا
بان كان الحديث نصا فى معناه غير محتمل لما عمل جرح للمروى لانه محمول على وقوفه على منسوخيته
او عدم ثبوته اذ لو كان خلافه باطلا سقطت روايته ايضا لا عمله قبلها فان عمله
بخلاف ماروى قبل روايته يحمل على ترك ذلك العمل بالوقوف على الحديث احسانا للظن به
ولا عمله حال كونه مجهول التاريخ اى لم يعلم انه قبل الرواية او بعدها فانه لا يكون ايضا جرحا
لان حجية الحديث لا تسقط بالشبهة والامتناع عن العمل بالحديث كالعمل بخلافه وقد
مر حكمه والطعن اما من غيره اى غير المروى عنه فان كان ذلك الغير الطاعن صحابيا لا يحتمل
الخفاء عليه فجرح اذ لو صح لما خفى عليه عادة فيحمل على السياسة او عدم الوجوب او الانتساخ
مثاله قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام اى حكم زنا غير المحصن بغير
المحصن وقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة فالخلفاء الراشدون
لم يعملوا بهما وهم الائمة والحدود مفوضة اليهم حتى حلف عمر رضى الله عنه حين لحق من نفاه
بالروم مرتدا ان لا ينفى ابدا وقال على رضى الله عنه كفى بالنفى فتنة فعلم ان النفى من عمر كان سياسة
لا عملا بالحديث فلا ينافيه القول بالنسخ ولما امتنع عمر عن قسمة سواد العراق بين الغانمين
حين فتحه عنوة علم ان قسمة حنين لم يكن حتما فيتخير الامام فى الاراضى بين الخراج والقسمة
وان احتمل الخفاء فلا يكون جرحا لان النادر يحتمل الخفاء كحديث زيد بن خالد الجهنى فى الوضوء

فى الوضوء بالقهقهة لانادرة لاسيما بين الصحابة وان لم يعمل به ابو موسى الاشعرى وان كان
الطاعن من ائمة الحديث فمجمله اى مجمل الطعن ومبهمه نحو ان الحديث غير ثابت او مجروح
او متروك او راويه غير عدل لا يقبل لان الظاهر العدالة بين المسلمين للعقل والدين لا سيما
فى القرون الثلثة ولان قبوله يبطل السنن ولانه لا يقبل فى الشهادة وهى اضيق فيها اولى و
مفسره بما اتفق على كونه جرحا شرعا والطاعن ناصح لا متعصب جرح والا فلا فلو فسر بغير
المتفق على كونه جرحا شرعا بل مجتهد فيه لا يكون جرحا كالطعن بالاستكثار من فروع الفقه
فى حق ابى يوسف لان كثرة الاجتهاد دليل قوة الذهن والضبط ولو كان الطاعن متهما بالعصبية
كطعن الملحدين فى اهل السنة لا يسمع البحث السادس فى محل الخبر اى الحادثة التى ورد فيها
الخبر سوآء كان خبرا عن النبى عليه الصلوة والسلام او لم يكن والمراد خبر الواحد ولذا حصر المحل
فى الفروع والاعمال اذ الاعتقاديات لا يثبت باخبار الاحاد لابتنائها على اليقين وهو اى محل الخبر
اما حقوق الله تعالى اعلم ان محل الخبر اما حقوق الله تع او حقوق العباد والاول اما عبادات
او عقوبات والثانى اما فيه الزام محض او لا الزام فيه اصلا او فيه الزام من وجه دون
وجه فشرع فى بيان الاقسام الخمسة واحكامها فقال فالعبادات سوآء كانت خالصة مقصودة
كانت كالصلوة والزكوة والحج ونحو ذلك او لا كالوضوء والاضحية او غالبة على العقوبة كما
خلا كفارة الفطر من الكفارات او على المؤنة كصدقة الفطر او مغلوبة عنها كالعشر يثبت
بخبر الواحد بالشرائط السابقة فاذا اعتبرت الشرائط فلا يقبل خبر الفاسق والمستور
فيها اى فى العبادات لانتفاء بعض الشرائط وان قبل خبرهما فى الديانات كالاخبار بطهارة
الماء ونجاسته بالتحرى اى بشرط انضمام التحرى اليه وذلك لان الطهارة والنجاسة امر
لا يستقيم تلقيه من قبل العدول اذ فى كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط
العدالة لمعرفة حال الماء حرج فلا يكون خبرهما ساقط الاعتبار فاوجبنا انضمام التحرى به
بخلاف امر الاحاديث فان ناقليها هم العلماء الاتقياء فلا حرج اذ لم يعتبر قول الفسقة
والمستورين فى الاحاديث ولا يقبل خبر الصبى والمعتوه والكافر مطلقا اى فى الاحاديث و
الديانات لانتفاء الاهلية وعدم الضرورة واختلف فى قبول خبر الواحد فى العقوبات
روى عن ابى يوسف واختاره الجصاص انه يقبل فيها لدلالة الاجماع على العمل بالبينة
وانها خبر الواحد وبدلالة النص الذى فيه شبهة كالرجم فى حق غير ماعز وذهب المتاخرون

واختاره انه لا يقبل لتمكن الشبهة فى الدلائل والعقوبات تندرئ بها وانما تثبت بالبينة
بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بحديث يرويه الواحد على ثبوتها بالبينة والثابت
بدلالة النص قطعى كما سبق والثابت بخبر الواحد ليس فى هذه المرتبة واما حقوق العباد و
هى باقسامها الثلثة يثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة واما ثبوتها بخبر يكون فى معنى
الشهادة فما فيه الزام محض كالبيع والاجارة ونحوهما يشترط فيه الولاية فلا يقبل شهادة
الصبى والعبد ولفظ الشهادة والعدد عند الامكان حتى اذا لم يمكن عرفا لا يشترط كشهادة
القابلة بشرائط الرواية التى سبقت صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الالزام فيحتاج
الى زيادة توكيد والشهادة بهلال الفطر من هذا القبيل لما فيه من خوف التزوير والتلبيس وما
لا الزام فيه اصلا كالوكالات والرسالات فى الهدايا والودايع والامانات وما اشبه ذلك
يثبت بخبر الواحد ولا يشترط فيه الا التميز فيقبل فيها خبر الفاسق والصبى والعبد والكافر
لانه لا الزام فيه وللضرورة اللازمة ههنا فان فى اشتراط العدالة فى هذه الامور غاية
الحرج على ان المتعارف بعث الصبيان والعبيد لهذه الاشغال والعدول لا ينتصبون دائما
للمعاملات الخسيسة سيما لاجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة فان ضرورتها غير لازمة
لان العمل بالاصل ممكن وما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل وحجر المأذون وفسخ
الشركة والمضاربة ووجوب الشرايع على المسلم الذى لم يهاجر يشترط فيه بعد وجود
سائر الشرايط اما العدد او العدالة عنده اى عند ابى حنيفة ان كان المخبر فضوليا والا اى
وان لم يكن المخبر فضوليا بل وكيلا او رسولا فلا يشترط العدد او العدالة بل يقبل خبر
الواحد غير العدل وذلك لان الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما
اليهما فلا يشترط شرايط الاخبار من العدالة ونحوها فى الوكيل والرسول بخلاف الفضولى
وانما اكتفى باحد الامرين عملا بالشبهين وقالا هو اى القسم الثالث الذى فيه الزام من وجه
دون وجه كالثانى من الاقسام الثلثة وهو ما لا الزام فيه اصلا لان الثالث ايضا من باب
المعاملات والضرورة مشتركة قلنا فيه الغاء شبه الالزام البحث السابع فى نفس الخبر
وهو انواع اربعة الاول ما علم صدقه كخبر الرسل فان الدليل القاطع دل على عصمتهم
عن الكذب وحكمه الاعتقاد بصدقه والايتمار به قال تع وما اتاكم الرسول فخذوه الاية
والثانى ما علم كذبه كدعوى فرعون الربوبية وحكمه اعتقاد البطلان والاشتغال برده

برده باللسان والثالث ما يحتملهما اى الصدق والكذب بلا رجحان لاحدهما على الاخر لانتفاء
المرجح كخبر الفاسق فانه يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار تعاطيه
محظور دينه او نقول يحتمل الصدق لانه مدلوله الاصلى ويحتمل الكذب احتمالا يساويه لانه
وان كان احتمالا عقليا لكنه تقوى بفسق المخبر وحكمه التوقف فيه لاستواء جانبيه كيف و
قد قال تع ان جاءكم فاسق بنبأ الاية والرابع ما يترجح صدقه على كذبه كخبر العدل المستجمع
الشرايط المذكورة للرواية فان جانب صدقه راجح لظهور غلبة عقله ودينه على هواه
وشهوته بامتناعه عما يوجب الفسق وحكمه العمل به لا عن اعتقاد بحقيته قطعا والمقصود
ههنا هذا النوع وله اى لهذا النوع اطراف ثلثة ولكل طرف عزيمة ورخصة الطرف الاول
طرف السماع وعزيمته ان تقرأ على المحدث فتقول له هو كما قرأته فيقول نعم او ان يقرأ المحدث
عليك والاول وهو ان تقرأ على المحدث اولى عند الفقهاء خلافا للمحدثين فانهم قالوا انه
طريقة الرسول صلى الله عليه وسلم وقال ابو حنيفة رضى الله عنه كان ذلك احق منه عليه
السلام فانه كان مامونا عن السهو اما فى غيره فلا على ان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة
وايضا اذا قرأ التلميذ فالمحافظة من الطرفين واذا قرأ الاستاد لا يكون المحافظة الا منه
والكتاب والرسالة من الغايب كالخطاب من الحاضر اما الكتاب فعلى رسم الكتب وهو ان
يكون مختوما بختم معروف معنونا يعنى يكتب فيه قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان
ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء ثم يقول حدثنى فلان عن فلان الى ان قال عن النبى صلعم ويذكر
متن الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابى هذا وفهمته فحدث به عنى بهذا الاسناد واما
الرسالة فكان يقول المحدث للرسول بلغ عنى فلانا انه قد حدثنى بهذا الحديث فلان بن فلان
ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتى هذه فاروه عنى بهذا الاسناد وكل منهما كالخطاب مشافهة
شرعا وعرفا اما الاول فلان النبى صلعم مامور بتبليغ الرسالة الى الناس كافة ولا يتصور
الا باحدهما واما الثانى فلان الخلفاء والملوك قلدوا القضاء والامارة بهما كما قلدوا
بالمشافهة وعدوا مخالفهما مخالفا للامر ورخصته اى رخصة السماع بان لا يكون فيه اسماع
الاجازة وهى ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروى عنى هذا الكتاب الذى حدثنى به فلان
وبين اسناده او يقول اجزت لك ان تروى عنى جميع ما صح عندك من مسموعاتى والمناولة وهى ان
يعطى الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابى وسماعى عن شيخى فلان فقد

اجزت لك ان تروى عنى هذا والمناولة لتاكيد الاجازة لان مجردها غير معتبرة بخلاف مجرد
الاجازة وانما احدثها بعض المحدثين تاكيدا للاجازة والمجاز له ان علمه اى ما فى الكتاب
صحت الاجازة والا فلا تصح قيل فيه اى فى عدم صحة الاجازة فيما اذا لم يعلم المجاز له ما فى الكتاب
خلاف لابى يوسف كما له خلاف فى الكتاب الحكمى حيث لم يشترط للشاهد معرفة ما فيه
وانما قلت قيل لما قال شمس الائمة والاصح عندى ان هذه الاجازة لا تصح بالاتفاق لان ابا
يوسف انما استحسن هناك لاجل الضرورة فان الكتب مشتملة على الاسرار عادة ولا يريد الكاتب
ولا المكتوب اليه ان يقف عليها غيرهما وذا لا يوجد فى كتب الاخبار لان السنة اصل الدين
ومبناها على الشهرة فلا وجه للحكم بصحة تحمل الامانة قبل العلم والطرف الثانى طرف الضبط
وعزيمته الحفظ اى حفظ المسموع من وقت السماع والفهم الى وقت الاداء وهو مذهب
ابى حنيفة رح فى الاخبار والشهادة ولهذا قلت روايته ورخصته الكتابة فان نظر فى
الكتاب ويذكر الحادثة فحجة سواء خطه هو او رجل معروف او مجهول وهذا القسم من الكتاب
الان عزيمة وان كان فى اول الزمان رخصة والا اى وان لم يكن مذكرا فلا يكون حجة عند ابى
حنيفة اصلا فلا يعمل به راوى الحديث ولا قاض يجد فى خريطته سجلا مخطوطا بخطه ولا
شاهد يرى خطه فى الصك لان الخط يشبه الخط فلا يستفاد العلم بصورة الخط من غير تذكر
قال ابو يوسف الكتاب يقبل فى الحديث والسجل ان كان فى يده للامن عن التزوير سواء كان
بخطه او خط رجل معروف اما فى الحديث فلان التبديل فيه غير متعارف فلو شرطنا التذكر
لصحة الرواية ادى الى تعطيل الاحاديث واما فى السجل فلان القاضى لكثرة اشغاله يعجز عن
ان يحفظ كل حادثة فلما كان فى يده امن عن التزوير فيقبل والا اى وان لم يكن فى يده فلا يقبل
فى السجل ولا يحل العمل به لان التزوير فيه غالب ولا فى صك فى يد الخصم لغلبة التزوير فيه
ايضا حتى اذا كان فى يد الشاهد يقبل بل يقبل فى الحديث اذا عرف اى كان خطا معروفا مامونا
عن التبديل والغلط فى غالب العادة لانه من امور الدين ولا يعود بتغييره نفع الى من يغيره
ومحمد وافق ابا يوسف فيما ذكر لكنه قبله فى صك معلوم اى جوز العمل به وان لم يكن فى يده
اذا علم ان المكتوب خطه على وجه لم يبق فيه شبهة استحسانا توسعة للامر على الناس والطرف
الثالث طرف الاداء وعزيمته النقل اى نقل المسموع باللفظ من غير تغيير فيه ورخصته
النقل بالمعنى وهو ان يؤدى بعبارته معنى ما فهمه عند سماعه ومنعه بعض ائمة الحديث

الحديث لقوله صلى الله عليه وسلم نضر الله امرءا سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها
فرب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ولانه عليه السلام
مخصوص بجوامع الكلم ففى النقل بعبارة اخرى لا يؤمن الزيادة والنقصان الجواب عن الاول
بان الاداء كما سمع ليس مقصورا على نقل اللفظ بل النقل بالمعنى من غير تغيير اداء كما سمع و
لو سلم فلا دلالة فى الحديث على عدم الجواز غايته انه دعاء للناقل باللفظ لكونه افضل
ولا نزاع فى الافضلية وعن الثانى بان الكلام فى غير جوامع الكلم ونظايرها فان الحديث
فى النقل بالمعنى انواع ففيما فوق الظاهر اى النص والمفسر والمحكم يجوز النقل بالمعنى للعالم
باللغة فانه لما لم يشتبه معناها لا يتمكن فيها الزيادة والنقصان اذا نقلت بعبارة اخرى
وفيه اى فى الظاهر كعام يحتمل الخصوص وحقيقة يحتمل المجاز يجوز النقل بالمعنى للفقيه
المجتهد لانه يقف على المراد منه فيقع الامن عن الخلل لا فى جوامع الكلم وهى ما كان لفظه
وجيزا وتحته معان جمة كقوله عليه السلام الخراج بالضمان وقوله عليه السلام لا ضرر
ولا ضرار فى الاسلام وقد جوز بعض مشايخنا نقلها بالمعنى اذا كانت ظاهرة المعنى اذا كان
الراوى جامعا للغة والفقه قال شمس الائمة والاصح عندى انه لا يجوز لانه عليه السلام
كان مخصوصا بهذا النظم على ما روى انه قال اوتيت بجوامع الكلم اى خصصت بها فلا يقدر
احد بعده على ما كان مخصوصا به وكل مكلف بما فى وسعه ولا فى اقسام الخفاء اما فى الخفى
والمشكل فلان المراد منهما لا يعرف الا بتاويل وتاويل الراوى ليس بحجة على غيره كالقياس
واما فى المجمل والمتشابه فلعدم الوقوف على معناهما والنقل بعد الوقوف مطلقا اى سواء
كان الناقل مجتهدا او لا فصل فى بيان حكم فعله عليه السلام فعله القصدى قيد به
لان ما وقع لا عن قصد كما يحصل فى حالة النوم والسهو لا يصلح للاقتداء سوى الزلة
وهى اسم لفعل حرام غير مقصود فى ذاته للفاعل ولكنه وقع فيه عن فعل مباح قصده
فلم يوجد القصد فيها الى عينها بل الى اصل الفعل بخلاف المعصية فانها حرام قصد
بعينه ولهذا عصم الانبياء بخلاف الزلة فانها تصدر عنهم وان لم تخل عن بيان اما من جهة
الفاعل كقوله تع اخبارا عن موسى حين وكز القبطى فقتله قال هذا من عمل الشيطان او
من الله تع كما قال تع وعصى ادم ربه واذا اقترن به البيان البتة لا تصلح للاقتداء وسوى فعل
الطبع كالاكل والشرب فانه مباح بالاتفاق وسوى بيان المجمل فانه تابع للمبين فى اى صفة كان

المبين فلا يكون من المبحث وسوى المخصوص به كوجوب الضحى والتهجد واباحة الزيادة على
الاربع في النكاح فان الشركة تنافي الاختصاص ان علم صفته اي صفة ذلك الفعل في حقه
عليه السلام من الوجوب وغيره اذ ما يقتدى به من افعاله عليه السلام اربعة مباح
ومستحب وواجب وفرض وقيل ثلثة لان الثابت بدليل فيه شك لا يتصور في حقه
فلا واجب ووجه بانه تقسيم لافعاله بالنسبة الينا فامته مثله في العبادات وغيرها
فيها اي في تلك الصفة فان كان فرضا عليه كان فرضا علينا وهكذا اما اولا فلرجوع الضحابة
الى فعله المعلوم جهته واما ثانيا فلقوله تع لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فان
التاسي فعل مثل ما فعل على وجهه لا فعله مطلقا والا لتادى بلا نية واما ثالثا فلقوله
تع لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم ولولا التشريك لما ادى تزويجه عليه
السلام الى عدم الحرج في حق المؤمنين حتى يقوم دليل الخصوص بالنبي عليه السلام فاذا قام
يحمل على ما يفيده لان الاصل يعدل عنه بالصارف والا اي وان لم يعلم صفة الفعل في حقه
عليه السلام فالاباحة اي حكم ذلك الفعل ان يكون مباحا له لان الادنى متيقن والزائد محتاج
الى الدليل والمفروض عدمه ويجوز لنا اتباعه لانه بعث ليقتدى باقواله وافعاله كسائر
الانبياء قال تع لابراهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما ولا يحمل على المخصوص به
عليه السلام لانه نادر فصل في تقريره اذا فعل فعل بحضرة النبي عليه السلام او في عصره
وعلم به وكان قادرا على الانكار ولم ينكره كان تقريرا له على ذلك الفعل فاراد ان يبين حكمه
فقال ما قرره ان كان مما علم انكاره اي انه منكر له وترك انكاره في الحال لعلمه بانه علم منه
ذلك وبانه لا ينفع في الحال كذهاب كافر في كنيسه فلا اثر لسكوته ولا دلالة له على الجواز
اتفاقا والا اي وان لم يعلم انكاره دل سكوته على الجواز اي جواز ذلك الفعل من فاعله ومن غيره
اذا ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة فان كان مما سبق تحريمه فهذا نسخ لتحريمه
وانما دل على الجواز لانه لو لم يجز لزم ارتكابه عليه السلام بمحرم وهو تقريره على المحرم وهو
محرم عليه والاستبشار معه ادل منه اي استبشار الرسول مع سكوته وعدم انكاره ادل
على الجواز من مجرد سكوته فان قيل الرسول عليه السلام لم ينكر القيافة في اثبات النسب بين زيد
بن حارثة واسامة بل استبشر فيجب ان يعتبر القيافة ولم يعتبرها الا الشافعي رح استدلالا
بما ذكر قلنا مقام الكلام في الشيء غير مقامه في طريقه ومن كان ابلغ الناس لا يتصور تجاوزه

تجاوزه مقتضى المقام فمن الجائز ان يكون الملتفت اليه ههنا نفس ثبوت النسب لا طريقه وهو
الظاهر من النزاع ويكون عدم الانكار والاستبشار لحصول المقصود في ذلك من غير التفات
الى طريقه بخلاف حديث المنجمين فان النزاع ثمه في طريق المطلوب قيل على انا القيافة يجوز ان
يكون بينهم مما علم انكاره عليه السلام لها فلم يكن الى التصريح به حاجة اقول الاستبشار لا
يناسبه بل ينافيه تذنيب لما كان هذه المباحث تابعة للكتاب والسنة اردفهما بها وسماها
تذنيبا شرايع من قبلنا قد اختلف في انه عليه السلام وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم
بعد البعث فقيل ان كل شريعة تثبت لنبي فهي باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان
يقوم دليل النسخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي وقيل ان شريعة
كل نبي ينتهي بوفاته او بعث نبي اخر الا ما لا يحتمل التوقيت والنسخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا
بما قام الدليل على بقائه وقيل يلزمنا العمل بما نقل من الشرايع فيما لم يثبت انتساخه على ان
ذلك شريعة لنبينا ولم يفرقوا بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب او برواية المسلمين عما في ايديهم
من الكتاب وبين ما ثبت بالقرآن او السنة وذهب اكثر مشايخنا الى انها يلزمنا ويجب علينا
العمل بموجبها اذا قصها الله تعالى او رسوله عليه السلام بلا انكار على انها شريعة لرسولنا
عليه السلام ما لم يظهر نسخه اما لزومها فلقوله تع ثم اورثنا الكتاب الذين الاية والموروث
يكون مختصا بالوارث والاختصاص ههنا من حيث العمل واما اشتراط القصة بلا انكار
فلارتفاع الوثوق بكتبهم لتحريفهم اياها سواء نقل الكفار او من اسلم منهم واما انه شريعة
لرسولنا فاذ لولاه لكان رسولنا رسول من قبلنا سفيرا بينهم وبين امته كواحد من علماء عصرنا
وفساده لا يخفى كيف وقد قال عليه السلام حين راى صحيفه من التورية في يد عمر امتهوكون
انتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي والدليل على ان
المذهب هذا احتجاج محمد رح في جواز القسمة بطريق المهاياة بقوله تع لها شرب ولكم شرب
يوم معلوم واحتجاج ابي يوسف في جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله تع كتبنا عليهم
فيها ان النفس بالنفس ويجب على غير الصحابي تقليده وهو عبارة عن اتباع الغير فيما يقول
او يفعل معتقدا للحقية فيه من غير تامل في الدليل كانه جعل قوله قلادة في عنقه ثم ان مذهب
الصحابي اما ما كان وحاكما او مفتيا ليس بحجة على صحابي اخر وحجة على غيره فيما شاع بين
الاصحاب فسلموه لانه يحل محل الاجماع لا فيما اختلفوا فيه فانه ليس بحجة على غيره بل يجوز

مخالفته اجماعا قيد للحكمين معا واختلف في المجهول وهو ما لم يعلم اتفاقهم واختلافهم فقيل
لا يجوز تقليدهم لانه قد ظهر فيهم الفتوى بالرأى واحتمال الخطاء في اجتهادهم ثابت لعدم
عصمتهم عن الخطاء كسائر المجتهدين واذا احتمل الخطاء لم يجز لمجتهد اخر تقليده كما لا يجوز
تقليد التابعي ومن بعدهم وقيل يجب تقليدهم مطلقا اى سواء كان قوله مما يدرك بالقياس
او لا لان قولهم ان كان عن سماع فبها وان كان عن رأى فرأيهم اقوى من راى غيرهم لانهم
شاهدوا طريق النبي عليه الصلوة والسلام في بيان الاحكام وشاهدوا الاحوال التى نزلت
فيها النصوص والمحال التى تتغير باعتبارها الاحكام ولهم زيادة احتياط في حفظ الاحاديث
وضبط معانيها ليس ذلك لغيرهم فبهذه المعاني يترجح رأيهم على راى غيرهم فوجب تقليدهم
وقيل يجب تقليدهم فيما لا يدرك بالقياس اذ لا وجه له الا السماع او الكذب والثاني منتف
واما اذا ادرك به فلا لان القول بالرأى منهم مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب والتابعي
قيل مثله اى مثل الصحابي في وجوب قبول قوله ان ظهر فتواه في زمنهم اى زمن الاصحاب كالحسن
وسعيد بن المسيب والنخعي والشعبي وشريح ومسروق لانه لما زاحمهم في الفتوى وسوغوا
له الاجتهاد صار مثلهم بتسليمهم وقيل لا اى ليس التابعي مثل الصحابي في وجوب قبول قوله
لان علة وجوبه مفقودة في حق التابعي هو الظاهر اى ظاهر الرواية هو الاول لانه رواية
النوادر الركن الثالث في الاجماع وهو لغة لمعنيين الاول العزم يقال اجمع فلان على كذا بمعنى
عزم فيتصور من واحد والثاني الاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اتفقوا وعرفا اتفاق
المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وسلم المراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول
او الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن
اتفاق بعض مجتهدى عصر وبين بامة محمد ليخرج اتفاق مجتهدى الشرايع السالفة فانه
لا يكون دليلا لانه من خصايص هذه الامة في عصر حال من المجتهدين معناه زمان ما قل
او كثر وفائدته الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد اجماع
الى اخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا ح ولا يخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه
لكن التصريح به انسب بالتعريفات على حكم شرعى خرج به الاتفاق على حكم غير دينى نحو
ان السقمونيا مسهل وعلى دينى غير شرعى لان ادراكه اما بالحس ماضيا كاحوال الصحابة
او مستقبلا كاحوال الاخرة واشراط الساعة فالاعتماد في ذلك على النقل لا الاجماع من

من حيث هو واما بالعقل فان حصل اليقين به فالاعتماد عليه والا فمن قبيل الدينيات التى
يحصل بالاجماع القطع فيها كتفضيل الصحابة على غيرهم عند الله تع وغيره من الاعتقاديات
ويمكن هو اى الاجماع نفسه خلافا للنظام وبعض الشيعة قالوا اولا ان العادة قاضية
بامتناع تساويهم في نقل الحكم اليهم لانتشارهم في الاقطار وجوابه المنع فيمن يجد في
الطلب والبحث عن الادلة وثانيا ان اتفاقهم لو كان عن قاطع لنقل عادة فاغنى عن الاجماع
وان كان عن ظنى فممتنع لاختلاف القرايح والانظار كاجماعهم على اكل طعام واحد في زمان
واحد وجوابه ان الاجماع اغنى عن نقل القاطع والاختلاف يمنع الاتفاق في الدقايق لا
في الظنى الجلى وكذا يمكن العلم به خلافا للبعض قالوا العادة يقضى بامتناع معرفة علماء
الشرق والمغرب باعيانهم فضلا عن معرفة تفاصيل احكامهم مع جواز خفاء بعضهم
عمدا او انقطاعه خموله او اسره في مطمورة او كذبه خوفا او تغير اجتهاده قبل السماع
عن الباقين وجوابه انه تشكيك في الضرورى للقطع باجماع الصحابة والتابعين على تقديم
القاطع على المظنون وهم كانوا محصودين مشهورين دينين ولم يرجع واحد منهم و الا
لاشتهر وكذا يمكن نقله اى نقل الاجماع من يعلمه الى المحتج به خلافا للبعض قالوا الاحاد
لا تفيد القطع ويجب في التواتر استواء الطرفين والواسطة ويستحيل عادة مشاهدة
اهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا طبقة بعد طبقة الى ان يتصل بالمحتج به وجوابه
ما مر للقطع بان الاجماع المذكور منقول الينا تواترا وهو حجة قطعية عقلا فانه لو لم
يكن حجة قطعية لما اجمعوا على تقديمه على القاطع والا لعارضه اجماعهم على ان غير
القاطع لا يقدم على القاطع وهو محال عادة ونقلا فان الاحاديث الصحيحة قد دلت
على ان شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم باقية الى اخر الدهر فلو جاز الخطاء على اجماعهم
بان اتفقوا على خطاء او اختلفوا وخرج الحق عن اقوالهم وقد انقطع الوحى لم يكن باقيا
فوجب القول بان اجماعهم صواب كرامة من الله تع صيانة لهذا الدين وايضا قوله تع
اليوم اكملت لكم دينكم الاية دل على ان شريعته كاملة فلو لم يكن للمجتهدين ولاية استنباط
الاحكام التى ضاق عنها نطاق الوحى الصريح بقى مهملة فلا يكون الدين كاملا ولو امكن
اتفاقهم على غير الحق كان فاسدا لا كاملا ولا ينافيه ثبوت لا ادرى من البعض لجواز دراية
الاخر وركنه الاتفاق والعزيمة فيه اى في الاتفاق تكلم الكل من المجتهدين او عملهم وهذا

القسم يفيد الجواز الامع قرينة تدل على الزائد لا الوجوب لما روى عبيدة السلماني ما اجتمع
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كاجتماعهم على الاربع قبل الظهر والرخصة في الاتفاق
تكلم بعضهم او عمله وسكوت الباقين بعد بلوغه اى بلوغ تكلم البعض وعمله الى الباقين
وبعد مضى مدة التامل وجه كون هذا القسم اجماعا ان المعتاد في كل عصر عند وقوع حادثة
ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سايرهم فشرط سماع النطق من الكل متعذر على ان السكوت
عند العرض او الاشتهار المنزل منزلته وقت المناظرة وطلب الفتوى ومضى مدة التامل
فسق وحرام اذ الساكت عن الحق شيطان اخرس فمن المحال عادة ان يكون سكوتهم لا عن
اتفاق وخالف الشافعي في القسم الاخير فان المشهور عنه انه ليس اجماعا ولا حجة لجواز ان يكون
سكوت الباقي للتامل او للتوقف بعده لتعارض الادلة او للتوقير او الهيبة او خوف الفتنة
او اعتقاد حقية كل مجتهد فيه او كون القايل اكبر سنا او اعظم قدرا او اوفر علما كما
سكت على حين شاور عمر في حفظ فضل الغنيمة حتى ساله فروى حديثا في قسمته و
في اسقاط الجنين فاشاروا الى ان لا غرم حتى ساله فقال ارى عليك الغرة وقيل لابن عباس
ما يمنعك ان تخبر عمر لما ترى في العول فقال درته وجوابه ان الصحابة بعد ما شرطنا مضى
مدة التامل لا يتهمون بارتكاب الحرام مع انه خلاف المعلوم من عادتهم كما قال عمر رضي الله
عنه حين نفى المغالاة في المهر فقالت امراءة ايعطينا الله بقوله واتيتم احديهن قنطارا و
يمنعنا عمر كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال وسكوت على رض في المسئلتين كان
تاخيرا الى اخر المجلس لتعظيم الفتوى والممنوع ما فيه الفوت او محمول على ان الفتوى الاولى
كانت حسنة وما اختاره كان احسن صيانة عن السن الناس ورعاية لحسن الثناء و
العدل وحديث الدرة غير صحيح لان المناظرة في العول كانت مشهورة بينهم وكان عمر رض
الين الناس للحق واعتذار ابن عباس انما هو للكف عن المناظرة لانها غير واجبة لا عن بيان
مذهبه واهله اى اهل الاجماع ومن ينعقد هو باتفاقهم مجتهد اذ لو اعتبر وفاق
العوام لم يتصور اجماع اذ العادة تمنع وفاقهم وايضا قول المقلد من عنده قول بلا دليل
فيكون خطاء فلو اعتبر جاز ان يكون قول المجتهدين ايضا خطاء فجاز اتفاق الامة على الخطا
غير فاسق فان وجوب الاتباع انما يثبت باهلية الشهادة واذا لم يكن عدلا لم يكن اهلا
للشهادة وذلك ينافي وجوب اتباعه ويورث التهمة لانه لما لم يتحرز عن الفعل الباطل

الباطل لا يتحرز عن القول الباطل وغير مبتدع فانه ان كان عالما بقبح ما يعتقده معاندا فهو
متعصب اذ التعصب عدم قبول الحق مع ظهور الدليل الميل سواء غلا حتى كفر كبعض الروافض
في تغليط جبرئيل عليه السلام او لا كبعضهم في امامة الشيخين والخوارج في امامة علي
وان لم يكن عالما به فان كان لعدم المبالاة فهو ماجن ولا عبرة بقوله وان كان لنقصان
العقل فهو سفيه اذ السفه خفة تحمل على مخالفة العقل لقلة التامل وايا كان فلا
يكون من الامة الكاملة وشرطه اى شرط الاجماع اتفاق الكل لان المعتبر اجماع الامة
فما بقي منهم احد يصلح للاجتهاد مخالفا لم يكن اجماعا لاحتمال ان يكون الحق مع الواحد
المخالف لان المجتهد يخطئ ويصيب فاحتمل ان يكون الصواب معه واذا اشترط اتفاق
الكل فلا يكفي العترة اى لا ينعقد الاجماع بمجرد اهل بيت الرسول عليه السلام خلافا
للامامية والزيدية من الشيعة ولا ابو بكر وعمر خلافا للبعض ولا الائمة الاربعة خلافا
لاحمد والقاضي ابي حازم منا ولا اهل المدينة خلافا لمالك لكونهم اى الكل عطف على
اتفاق الكل صحابة فان ذلك ليس بشرط في انعقاد الاجماع خلافا للظاهرية لانه اجماع
الامة قالوا لو اعتبر اجماع غيرهم لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة ولا يصح قلنا يصح عند
من لا يشترط ان لا يسبقه خلاف مستقر وليس باجماع عند من يشترطه واذا كان كذلك
فالتابعي معتبر في اجماع الصحابة لانهم ليسوا بدونه كل الامة وان الصحابة سوغوا اجتهادهم
معهم والتفتوا اليه كما يحكى وذا دليل اعتباره وقيل لا لانهم الاصول في الاحكام وهم
المخاطبون حقيقة بالاداء قلنا هو لا يخرج التابعي عن كونه من الامة الكاملة المعتبرة
ولا بلوغهم اى الكل عدد التواتر لعموم الادلة السمعية ولا انقراض العصر اى عصر المجمعين فانه
ليس بشرط لانعقاده ولا لحجيته وهو الاصح من الشافعي لعموم تلك الادلة فلو اتفقوا ولو
حينا لم يجز لاحد مخالفته ولا رجوع البعض حتى لو رجع لم يبطل الاجماع وللمشترطين اولا ان
الاجماع بالاستقرار الاداء وهو بالانقراض اذ قبله وقت التامل وثانيا ان احتمال رجوع الكل
او البعض ينافي الاستقرار وثالثا ان ابتداء الانعقاد برأى الكل فكذا بقاؤه لان مدار كرامة
الحجية وصف الاجماع فلا يبقى مع رجوع البعض والجواب عن الاول ان الاعتقاد اذا تقرر
مضى وقت التامل وعن الثاني ان توهم الدافع ليس دافعا فكيف ان يكون رافعا وعن
الثالث انه قياس الرفع على الدفع وهو باطل ولا اللاحق اى لا يشترط للاجماع اللاحق عدم

الاختلاف السابق ههنا مسئلتان الاولى ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على قولين فبعد
ما استقر الخلاف بينهم هل يجوز لمن بعدهم الاجماع على احدهما والاصح عن مشايخنا انه يجوز
والخلاف السابق لا يمنع الاجماع اللاحق لان المعتبر اتفاق مجتهدى العصر وقد وجد للمخالف
اولا ان الاتفاق معدوم لان الميت منهم وقوله معتبر لدليله لا لعينه ودليله باق وثانيا
ان فى تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة والجواب عن الاول ان حجية اتفاقهم كرامة
لهم ولا يتصور ذلك الا من الاحياء المعاصرين ودليله انما يبقى لو لم يرتفع بالاجماع كالقياس
الذى ورد بخلافه نص وعن الثانى انه ان اريد التضليل بالنظر الى الدليل فغير لازم لان دليلهم
يومئذ كان حجة موجبة للعمل الى زمان حدوث الاجماع الرافع وان اريد بالنظر الى الواقع
فليس بباطل لان المجتهد يخطئ ويصيب والثانية ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على
قولين يكون اجماعا على نفى قول ثالث ولذا قلت الا ان يكون اى الاجماع اللاحق على قول ثالث
فح يكون الخلاف السابق مانعا للاجماع اللاحق وبعضهم خصوا الخلاف بالصحابة وانما يستقيم
عند من حصر الاجماع على الصحابة والصحيح الاطلاق واعلم ان محل الخلاف اما واحد او
متعدد فالواحد له امثلة منها ارث الجد مع الاخ استقلالا او مقاسمة ويشتركان
فى ارث الجد فحرمانه ثالث لم يقل به احد ومنها عدة الحامل المتوفى عنها زوجها بالوضع
او بعد الاجلين ويشتركان فى عدم الجواز بالاشهر قبل الوضع لان التقدير ههنا مانع للاقل
فالقول بالاشهر ثالث ينفى المتفق عليه ومنها علة الربوا فى غير النقدين القدر مع الجنس
او الطعم او الادخار معه وتشترك فى ان لا ربوا الا مع الجنس فالقول الرابع بعلة الربوا
بدون الجنس ينفى المتفق عليه ومعه لا ومنها خروج النجس من غير السبيلين يوجب تطهير
المخرج او الوضوء ويشتركان فى وجوب التطهير فالقول بعدم وجوب شئ منهما يرفع المجمع
عليه وبوجوب تطهيرهما لا واما المتعدد فالقولان اما الوجود فى الكل والعدم فى الكل كفسخ
النكاح بعيوبه الستة وعيوبها السبعة عند الشافعى وعدمه عندنا اذ تفريق القاضى
فى الجب والعنة ليس بفسخ والفسخ بالبعض دون البعض ثالث لم يقل به احد وكثلث الكل
للام فى الزوج مع الابوين والزوجة معهما وعدمه فيهما فالقول بثلث الكل فى احديهما
وثلث الباقى فى الاخرى ثالث لم يقل به احد واما الوجود فى البعض مع العدم فى البعض لصاحب
مذهب وعكسه لصاحب مذهب اخر كناقضية الخروج من غير السبيلين دون المس عندنا

عندنا وعكسه عند الشافعى فشمول وجود الناقضية او عدمها ثالث لم يقل به احد واما
الوجود فى البعض مع العدم فى بعض اخر لصاحب مذهب وشمول الوجود او العدم لصاحب
مذهب اخر كجواز النفل دون الفرض فى الكعبة عند الشافعى رح وجوازهما عندنا فعدم
جوازهما او جواز الفرض دونه ثالث لم يقل به احد والبعض اى بعض المتاخرين من الشافعية
قيده اى الثالث باستلزامه ابطال ما اجمعوا عليه اى قالوا ان الثالث ان استلزم رفع
قول متفق عليه فممنوع والا فلا لان الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه كالصورتين الاوليين
فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف اجماعا الا ان الواجب بعد الاجلين واما الانه وضع
الحمل فعدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفى الجد مع الاخوة اما اتفق الفريقان على عدم حرمان
الجد واما مخالفة مذهب فى مسئلة واخر فى اخرى فلا كما فى الصور الاخر فان فى كل منها ليس الا
مخالفة مذهب واحد لا مخالفة ما اتفقوا عليه ورد هذا التقييد بان المفهوم من ادلة
المانعين لاحداث الثالث والمجوزين لاحداثه الاطلاق يعنى ان المفهوم من ادلة المانعين
للثالث انه يستلزم ابطال المجمع عليه مطلقا ومن ادلة المجوزين انه لا يستلزمه مطلقا و
ذلك لان المانعين تمسكوا اولا بان الاتفاق ثابت اما على عدم التفصيل كما فى مسئلة العيوب
او على عدم القول الثالث كما فى الكل لان كلا اوجب الاخذ بقوله او قول صاحبه فاجيب بان
عدم القول بالتفصيل او الثالث ليس قولا بعدمهما والمنفى القول بنفيهم لا بما لم يتعرضوا له
والا لزم على كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا اخر ان يوافقه فى جميع المسائل وليس كذلك
وثانيا ان فيه تخطية كل فريق فى مسئلة وفيها تخطية كل الامة فاجيب بان الادلة تقتضى
منع تخطية الكل فريق فيما اتفقوا عليه لا مطلقا والمجوزين تمسكوا اولا بان اختلافهم
دليل صحة الاجتهاد لا منع منه فاجيب بانه دليل ما لم يستقر اجماع كما لو اختلفوا ثم هم
اجمعوا ولو سلم فالممنوع مخالفة ما اتفقوا عليه من الامر المشترك وثانيا لو لم يجز لم يقع وقد
احدث ابن سيرين ان للام ثلث الكل مع الزوج دون الزوجة وعكس تابعى اخر ولم ينكروا الا نقل
عادة فاذا كان المفهوم من تلك الادلة الاطلاق فالتفصيل بان الثالث ان استلزم ابطال
ما اجمعوا عليه منع والا فلا غير مفيد بل الشان فى التمييز بين الاستلزام وعدمه على ان التمسك
بعدم القائل بالفصل مشهور فى المناظرات كما يقال الوجوب فى الضمار ان كان ثابتا يثبت
فى الحلى ايضا والا لاجتمع العدمان وهو منتف اجماعا فالصواب ما قيل ان الغرض انما الزام

الخصم فيقبل التمسك ويبطل الثالث مطلقا وهو محمل المنع المطلق من اصحابنا بدليل تجويزهم الاصابة
في احدى المسئلتين المنفصلتين والخطاء في الاخرى في مقام التحقيق دون الالزام واما اظهار
الحق فلا يقبل التمسك ولا يبطل الثالث الا اذا اشترك القولان في حكم واحد حقيقي شرعي يبطله
الثالث كاشتراك القول بارث الجد مع الاخوة استقلالا والقول بارثه معه مقاسمة في ارث
الجد وهو حكم واحد حقيقي شرعي يبطله القول بحرمانه اما اذا اشتركا في واحد اعتباري كاشتراك
القول بعلية القدر مع الجنس والقول بعلية الطعم معه في مفهوم احد الامرين او احد الامور
او في واحد حقيقي ليس بشرعي كالافتراق فيما لم يحكم الشرع بالمنافاة او شرعي لكن لم يرفعه
الثالث كما في القول بوجوب تطهير المخرج والوضوء فلا يبطل الثالث وحكمه اي الاجماع انه
من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض يفيد اليقين كما ان الكتاب والسنة كذلك فافادة
الظن بحسب العوارض كالاية الماولة وخبر الواحد فيكفر جاحده اي منكر حجية الاجماع مطلقا
هو المختار عند مشايخنا وقيل يكفر فيما علم كونه من الدين ضرورة كالعبادات الخمس وفي غيره
خلاف ولا بد له اي للاجماع من سند اي دليل او امارة يستند الاجماع اليه لاستحالة الاتفاق
بلا داع عادة ولان الحكم الذي ينعقد به الاجماع ان لم يكن عن دليل سمعي كان عن عقل وقد
ثبت ان لا حكم له عندنا وقيل لو كان عن سند لاستغني به عن الاجماع فلم يبق له او لحجيته فائدة
قلنا هذا يقتضي ان لا يكون اجماع ما عن سند وهو خلاف الاجماع ومع ذلك لا نم اللزوم
اذ فائدته حرمة المخالفة وسقوط البحث عن كيفية دلالة السند وعن تعيينه ونحو ذلك
واعلم انهم اختلفوا في سنده فقيل يجوز ان يكون ظنيا كالقياس وخبر الواحد وقيل يجب ان يكون
قطعيا ثم لما لم يكن للنزاع في جواز كون السند قطعيا معنى لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدي
عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وكذا ان اريد انه لا يسمى اجماعا لان الحد صادق
عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور نزاع لان اثبات الثابت محال قلت وسنده ما يستقل
بالحجية ليس الا الظني فان ما سنده قطعي ليس بمستقل بالحجية ونقله اي الاجماع اما بالتواتر
او الشهرة او الاحاد واقوى المتواتر اجماع الصحابة اذا انقرضوا حتى اذا لم ينقرضوا لم يكن الاجماع
اتفاقيا كما مر فهو كالاية القطعية الدلالة والخبر المتواتر فيكفر جاحده ان لم يكن سكوتيا حتى
اذا كان سكوتيا لم يكن متفقا عليه ايضا فلا يكفر مخالفه ثم اجماع من بعدهم بالشرط السابق
فيما لم يرو فيه خلافهم فهو كالمشهور من الخبر يضلل جاحده ولا يكفر اجماعا ثم الاجماع المختلف

المختلف فيه كالاجماع على ما فيه خلاف سابق او رجوع من البعض لاحق فهو كالصحيح من اخبار
الاحاد لا يضلل جاحده ايضا الركن الرابع في القياس وهو لغة التقدير يقال قس النعل بالنعل
اي قدره به واجعله مساويا للاخر ويقال قاس الجراحة بالميل اي قدر عمقها به ولذا سمي
الميل مقياسا وصلة القياس لغة الباء ويعدى اصطلاحا بعلى لتضمين معنى الابتناء وشرعا
ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الاخر اختار الابانة لان القياس مظهر لا مثبت
والمثبت ظاهرا دليل الاصل وحقيقة هو الله تع واختار المثل في الحكم والعلة لان المعنى
الشخصي لا يقوم بمحلين ولئلا يلزم القول بانتقال الاوصاف لان ابانة حكم شئ في غيره بعلته
لا يكون الا بالانتقال وانما قال حكم احد المذكورين ليشمل وجودي الموجودين كما يقال في شبه
العمد عمد عدوان فيقتص به كما في المحدد وعدميهما نحو قتل فيه شبهة فلا يقتص به
كالعصا الصغيرة ووجودي المعدومين كعديم العقل بالجنون على عديمه بالصغر في ان يولى
عليه وعدميهما كعديمه بالجنون على عديمه بالصغر في ان لا يلي على غيره بالراي متعلق
بالابانة واحتراز عن دلالة النص لان المراد بالراي الاجتهاد وهو حجة اي دليل مظهر كما
يشعر به تعريفه بالكتاب وهو قوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار اي ردوا الشئ الى نظيره
وهو يتناول القياس او بينوا من قوله تع للرؤيا تعبرون والتبيين المضاف الينا هو اعمال
الراي في المعاني المنصوصة لابانة حكم نظيرها او انتقلوا وجاوزوا من العبور وكل قياس
مشتمل على هذه المعاني فيندرج تحت المامور به واعترض عليه اولا انه ظاهر في الاتعاظ
لغلبته فيه ومنه العبرة ولصحة نفيه عن قايس لم يتعظ بامور الاخرة ولو سلم فظاهر في
العقليات لا الشرعيات لترتبه على يخربون بيوتهم ولا شك في ركاكة ان يقال يخربون
بيوتهم فقيسوا الذرة على البر او هو ظاهر في المنصوص العلة بدلالة السياق وثانيا ان الامر
يحتمل غير الوجوب ولا يقتضي التكرار ويحتمل الخطاب مع الحاضرين فقط والتجوز فظن وجوب
العمل به في غاية الضعف واجيب عن الاول بان الاتعاظ معلول الاعتبار لا حقيقته ولذا
صح اعتبر فاتعظ والغلبة ممنوعة وصحة النفي لو سلمت انما هي بطريق المجاز من قبيل صم
بكم عمي لاختلال اعظم مقاصده ثم العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فيشمل العقلي
والشرعي والمنصوص العلة والمستنبطها ولو سلم انه حقيقة في الاتعاظ او ظاهر في العقليات
او في المنصوص العلة فيمكن الحاق القياس الشرعي المستنبط العلة به لا بالقياس ليدور بل

بدلالة النص على مايشوبه فالتعليل الدالة على ان القضية المذكورة قبل الامر بالاتعاظ
علة لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو
معنى القياس الشرعي قيل فيه نظر لان القابل صريح الشرط والجزاء لا تقتضي العلية التامة
حتى يلزم ان يكون علة وجوب الاتعاظ هو القضية السابقة غاية ما في الباب ان يكون
لها دخل في ذلك وهذا لا يدل على ان كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب
على ان ذلك مما يشك فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب
ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة اقول قد صرحوا في تحقيق مسالك اثبات العلة ان الفاء
الواقعة في كلام الشارع مما يدل صريحا على العلية وصرح به المعترض ايضا فكيف يصح
انكاره وقد سبق ان معنى كون الدلالة مما يعرفه عارف اللغة انه لا يتوقف على الاجتهاد لا
ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وعن الثاني بانه لا عبرة بتلك الاحتمالات والا لما صح
التمسك بشيء من النصوص واما التكرار فليس من الامر بل من تكرار السبب والسنة كحديث
معاذ وابي موسى الاشعري وابن مسعود وقد تلقتها الامة بالقبول فصح التمسك بها قال
الامام الغزالي فيقبل لو كان مرسلا وقد قال عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة
والاجماع فان الاثار قد رويت عن عمر وابن مسعود وغيرهم من كبار الصحابة رضوان الله
عليهم اجمعين ولم ينكر فكان اجماعا وطاعنهم ضال ومدعي اختصاصهم زال بلا دال
ونفاه اي القياس الظاهرية فبعضهم نفاه مطلقا بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير على النظير
لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج
وبعضهم نفاه في الشرعيات خاصة بمعنى انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية
اما الامتناعه عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما الامتناعه سمعا واليه
ذهب داود الاصفهاني ولهم في نفيه الكتاب والسنة ومعنى في الدليل ومعنى في
المدلول اما الكتاب فكقوله تع تبيانا لكل شيء ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين
حيث دل على ان الكتاب كاف في جميع الاحكام بعبارته واشارته او دلالته او اقتضائه
وعند فقدا الكل يعمل بالاستصحاب لقوله تع قل لا اجد الاية فلو كان القياس حجة لما
كفى قلنا تبيان لا بلفظه فقط قطعا بل وتارة بمعناه جليا او خفيا فيتناول القياس
كالدلالة والكتاب المبين كما قيل هو اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم بالاية الثانية ولو

ولو اريد به القران فالوجه ما ذكرنا فان بعض الاشياء يكون فيه لفظا وبعضه معنى
فالحكم في المقيس عليه يكون موجودا فيه لفظا وفي المقيس معنى ففي العمل به تعظيم شان
القران باعتبار نظمه ومعناه معا والعمل بالاستصحاب عمل بلا دليل والنص لا يفيد
العمل به بل يوجب العمل بقوله تع خلق لكم ما في الارض الاية واما السنة فكقوله عليه
السلام لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى ظهر فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما قد
كان فضلوا واضلوا قلنا المراد قياس ما لم يكن مشروعا فهو كالقياس في نصب الشرايع
او الذي يقصد به رد المنصوص كقياس ابليس او بمجرد اعتبار الصورة كاصحاب الطرد
وما نحن فيه ليس كذلك واما المعنى في الدليل فهو انه طريق لا يؤمن فيه الخطاء والعقل
مانع عن سلوك مثله فلا نسلم منعه فيما صوابه راجح والخطاء مرجوح والا لتعطلت
الاسباب الدنيوية كربح التاجر وعلم المتعلم ونحو ذلك بل يوجب العمل عند ظن الصواب واما
المعنى في المدلول فهو ان الحكم حق الشارع القادر على البيان القطعي فلم يجز التصرف في حقه
بما فيه شبهة بخلاف حقوق العباد الثابتة بالشهادة قلنا جاز ذلك باذنه فان جهة
القبلة لاداء محض حق الله تع بلا مرية ومع ذلك اجاز العمل بالراي اما لتحقيق الابتلاء او لانه
غاية ما في وسعنا فكذا في الاحكام وله اي للقياس شرط وركن وحكم ودفع فلا بد من بيان
هذه الاشياء فان الشيء لا يوجد الا عند وجود شرطه ولا يقوم الا بركنه ولا يخرج عن العبث
الا بحكمه اذ لو لم يفد حكمه يلغو كالبيع المضاف الى الحر ولكونه مما يحتج به قد يدفع اما شرطه
فان لا يكون الاصل مختصا بحكمه بالنص اي لا يكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب نص اخر
دال على الاختصاص كما اختص خزيمة من بين الناس بقبول شهادته وحده بقوله عليه الصلوة
والسلام من شهد له خزيمة فحسبه وعرف هذا الاختصاص بقوله تع واستشهدوا شهيدين
الاية فانه تع لما اوجب على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفي قبول شهادة الفرد فاذا ثبت بدليل
في موضع كان مختصا به وانما اشترط هذا لئلا يكون القياس مبطلا للنص وان لا يعدل بحكم الاصل
المقيس عليه عن سنن القياس وطريقه بان لا يعقل معناه وعلته كالمقدرات الشرعية
من العبادة والعقوبة وخصوصية الكفارات او يستثنى عن سننه كاكل الناسي للصوم فالقياس
فوات القربة بما يضادها ويهدم ركنها كما قال عليه الصلوة والسلام الفطر مما دخل الا انه
خرج عنه بقوله عليه الصلوة والسلام تم على صومك انما اطعمك الله وسقاك او شرع ابتداء

واختلفوا نسخه

قلنا لانسلم نسخه

واشتق نظيره في الشرع سواء كان مما ظهر معناه كرخص السفر بمعنى المشقة اولا كضرب الدية على العاقلة ولا جناية لهم وان يكون المعدى حكما شرعيا اذ لو كان حسيا او لغويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعي للمساواة في علته ولا يتصور الا بذلك ثابتا باحد الادلة الثلثة اى الكتاب والسنة والاجماع او الخفي منه اى من القياس يعنى الاستحسان وسيجئ ان المستحسن (اى يكون المعدى حكما شرعيا)
بالقياس الخفي يعدى لا الجلي لما سيأتي وسيحقق الفرق بينهما في موضعه ان شاء الله تع غير متغير في الاصل بان يبقى حكم النص بعد التعليل على حاله لانه لو تغير لكان القياس مبطلا ولا شك انه للتعميم لا الابطال ولا في الفرع بان لا يتغير في الفرع حكم الاصل بزيادة وصف او سقوط قيد ونحو ذلك والا لكان اثباتا ابتداء لا الحاقا بالثابت واما الظنية فلازمة لا يتعلق بنفس الحكم الى فرع متعلق بمحذوف اى وان يكون المعدى حكما موصوفا بما ذكر معدى الى فرع هو اى ذلك الفرع نظيره اى الاصل والا لم يشاركه في حكمه ولا نص فيه اى في الفرع سواء وافقه القياس او خالفه اذ لو كان فان وافقه القياس لغا القياس وان خالفه بطل واعترض عليه بانه انما يلغو ولا يصح اذ لم يقصد به تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ وكثر في كتب الفروع الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس اقول الكلام ههنا في القياس الذى هو حجة مستقلة كما مر في الاجماع ولا شك ان وجود النص في الفرع ينافيه والا فالنصوص الموافقة للقياس اكثر من ان يحصى وهذه العبارة يتناول ما لا يكون دليله شاملا لحكم الفرع شمولا ظاهرا فانه لا يجوز ايضا والا لكان تعيين الاصل تحكما ولكان القياس تطويلا بلا طائل ثم لما ذكر في هذا الشرط قيودا اراد ان يفرع على كل منها فرعا فقال فلا يثبت اللغة بالقياس هذا تفريع قوله حكما شرعيا ووجهه ان بعض الشافعية قالوا اثبات الاسامي بالقياس الشرعي ثم ترتيب الاحكام عليها جائز متمسكين بان اسم الخمر مثلا دار مع الشدة المطربة وجودا وعدما في عصير العنب وذلك الدوران دليل العلية وعلة التسمية حاصلة في النبيذ فيصدق عليه الخمر والخمر حرام فيحرم النبيذ ويحد شرب قليله وكثيره كالعقار فلما اشترط في القياس الشرعي كون المعدى حكما شرعيا بطل اثبات الاسامي بالقياس الشرعي ووضح التفريع فاندفع ما قيل ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا اما في مطلق القياس وهو باطل او في القياس الشرعي وح لا معنى لتفريع عدم القياس في اللغة على ذلك ولا يتعدى المنسوخ هذا تفريع قوله ثابتا فان الوصف في الاصل لما لم يبق معتبرا في نظر الشرع لم يتعد الى غيره ولا

ولا يتعدى الثابت بالقياس اى الجلي منه فانه المتبادر من الاطلاق هذا تفريع قوله باحد الادلة الثلثة او الخفي منه وانما لم يتعد لان العلة ان اتحدت في القياسين فالوسط ضايع والا بطل احدهما لان المعتبر في الاصل احدى العلتين مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة في حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شئ اخر على الذرة فان وجدت فيه العلة المذكورة كان ذكر الذرة ضايعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم يوجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم ولا يقال الذمي اهل للطلاق فاهل للظهار كالمسلم هذا تفريع قوله غير متغير فان الحكم في الاصل وهو المسلم حرمة ينتهي بالكفارة وفي الذمي حرمة لا ينتهي بها لعدم اهليته لها ولا يلحق الخاطئ بالناسي في عدم الافطار هذا تفريع قوله الى فرع هو نظيره فانه ليس نظيره لان عذره دون عذر الناسي ولا يجوز السلم الحال قياسا على المؤجل هذا تفريع قوله ولا نص فيه فان قوله عليه السلام الى اجل معلوم نص في اشتراط الاجل في السلم واعلم ان قوله ولا نص فيه مغن عن اشتراط ان لا يغير القياس حكم النص لان معناه عدم نص دال على العدم وبالنظر الى هذا اورد السؤال مع جوابه الوارد على قولهم وان لا يغير القياس حكم النص حيث قال واما القليل من الطعام فلم يخصص من قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء بالتعليل متعلق بقوله لم يخصص بالقدر متعلق بالتعليل بل المراد التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير تقرير السؤال انكم غيرتم قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه يعم القليل والكثير فخصصتم القليل من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل بالقليل مع التساوي بالتعليل بالقدر حيث قلتم ان علة الربوا هي القدر والجنس والقدر اى الكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجرى فيه الربوا وهذا التعليل مغير للنص فجوزتم القياس مع وجود النص في الفرع وتقرير الجواب ان المراد التسوية بالكيل وهي لا يتصور الا في الكثير لان المراد التسوية الشرعية لقوله عليه السلام الا سواء بسواء والتسوية المعتبرة شرعا في المطعومات التسوية بالكيل وهي لا يتصور الا في الكثير فانا اذا قلنا لا تقتل حيوانا الا بالسكين كان معناه لا تقتل حيوانا من شانه ان تقتل بالسكين الا بالسكين فتقتل حيوان لا يقتل به كالقمل والبرغوث والسمك لا يدخل تحت النهي وقال واما سقوط حق الفقير في العين في باب الزكوة فبدلالة النص لا التعليل بالحاجة تقرير السؤال انكم جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكوة قياسا على العين بعلة دفع حاجة الفقير ففي هذا التعليل

لعدم صحة الكفارة عنه م

دال على الحكم المعدى وعدمه وفيما اذا غير القياس حكم النص قد وجد نص صح

تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وتقرير الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل
بدلالة النصوص الواردة فى ضمان ارزاق العباد وايجاب الزكوة فى اموال الاغنياء وصرفها الى
الفقرآء وذلك ان الزكوة عبادة والعبادة خالص حق الله تع فلا يجب للفقرآء ابتداء وانما يصرف
اليهم ايفآء لحقوقهم وانجاز العدة ارزاقهم ولا شك ان حوائجهم مختلفة لا تندفع بنفس
الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالية فلما امر الله تع بالصرف اليهم مع ان حقهم فى مطلق
المالية دل ذلك على جواز الاستبدال فعلم ان الغاء اسم الشاة باذن الله تع لا بالتعليل وان
ذكره انما هو لكونها ايسر على من وجب عليه الزكوة لان الايتآء من جنس النصاب اسهل وبه
اليه اوصل ولكونها معيار المقدار الواجب اذ بها يعرف القيمة ثم لما ورد ان وجوب الشاة
اذا ثبت بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اراد ان يدفعه
فقال وانما هو اى التعليل بها لبيان صلاحية حدثت لاثبات مثلها وتقريره ان التعليل
انما وقع لحكم اخر هو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة
حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعى ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية
حدثت بعد ما كانت باطلة فى الامم السالفة ولما كان هذا حكما شرعيا عللناه بحاجة
الفقير الى الشاة او بكونها دافعة لحاجته ليتعدى الحكم الى قيمة الشاة ويجعلها صالحة
للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهى للحاجة ادفع فالحاصل ان ههنا ثلثة
احكام الاول وجوب الشاة والثانى جواز الاستبدال والثالث صلاحية الشاة للصرف
الى الفقير والتعليل انما وقع فى الاخير وليس فيه تغيير النص اذ لا نص يدل على عدم صلاحية
الشاة للصرف بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما هو بدلالة النص الامر بايفآء حق
الفقرآء وهذا التغيير مقارن للتعليل فى حكم اخر لا واقع بسببه وهو معنى قوله فالتغيير مع التعليل
لا به فان قيل كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال
على جواز الاستبدال دل على صلاح غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلنا لا معنى لجواز
الاستبدال الا سقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه
وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعد ما لم يوجد فى الامم السالفة بخلاف
ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية فلا
بد من اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعا

من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به فى دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير داره بنية
الزكوة لم يجز والحاصل ان الصدقة تقع لله تع ابتداء وللفقير بقآء فلا بد من ثبوتها حقا
لله تع اولا ومن صلوحها للصرف الى الفقير ثانيا ففى الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص
وفى القيمة ثبت الاول بدلالة النص والثانى بالتعليل والقياس على الشاة واعترض
على جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن فى جنس الواجب ما يصلح لايفآء
حق الفقرآء او قضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة اثمانا للاشياء على الاطلاق
ووسيلة الى الارزاق وجوابه ان الدراهم والدنانير اموال باطنة ولا يؤخذ الزكوة
منها جبرا عندنا فلا يحصل بها انجاز المواعيد على سبيل اليقين واما ركنه فاربعة ركن
الشئ جزؤه الداخل فى حقيقته والمشهور انه للقياس اربعة الاصل والفرع وحكم
الاصل والجامع واما حكم الفرع فثمرته لا ركنه اما الاصل فالمحل المشبه به كالبر وقيل
حكمه كحرمة الفضل وقيل دليله كحديث الربوا واما الفرع فالمحل المشبه كالارز والجص
وقيل حكمه كحرمة فضله لا دليله لانه عين القياس والنزاع اعتبارى فلا يلتفت الى
تصحيح الصحيح وان اطنبوا فيه فانه تطويل بلا طائل واما حكم الاصل فما افاده النص
كتابا كان او سنة او الاجماع او الاستحسان بالقياس الخفى كما سبق لا القياس الجلى لما
سبق واما الجامع المسمى بالعلة فما جعل علما اى امارة وعلامة على حكم النص فان
المؤثر فى الحقيقة هو الله تع وهذا مبنى على ان افعال الله تع معللة بالحكم والمصالح ففيه
رد على طائفتين الاولى المعتزلة حيث قالوا العلل الشرعية مؤثرات حقيقة كالعقلية
لقولهم بالوجوب على الله تع عن ذلك علوا كبيرا فالقتل العمد العدوان موجب عندهم
شرع القصاص عليه تعالى عنه وثبوت بطلان الاصل يغنى عن اثبات بطلان الفرع
والثانية بعض الاشاعرة حيث قالوا افعال الله تع ليست معللة اصلا لاستلزامه
الاستكمال بالغير وقد اضطرب الاقوال فى توجيه هذا المقال اقول الذى يتادى اليه
الخاطر الفاتر ان معناه ان افعال الله تع لو عللت لكانت تلك العلل عللا غائية واغراضا
وهو باطل لان العلة الغائية علة لعلية الفاعلية ولا شك ان المعلول موقوف على العلة
ومحتاج اليها فيلزم ان يكون علية البارى تعالى بل البارى تعالى فى عليته محتاجا الى تلك
العلة فيلزم منه استكماله بالغير وجوابه ان الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون تلك العلل حكما

ومصالح فلا يلزم ما ذكرتم ونحن على ما هو ذا بنا من التوسط نقول النصوص معللة بعلل هي
امارات لايجاب الله تع الاحكام عندها وان كانت موثرة بالنسبة الينا بمعنى نوط المصالح
بها تفضلا واحسانا كما ان اثار العلل العقلية والحسية مخلوقة الله تع ابتداء ومعنى
تاثيرها جريان سنة الله تع بخلقها عقيبها ثم انها امارات على الحكم في الفرع عند اكثر
مشايخنا لان حكم الاصل انما هو بالنص وعند مشايخ سمرقند وجمهور الاصوليين حكم
الاصل ايضا مضاف الى العلة اذ المراد منها الباعث لشرع الحكم وهو ان يكون مشتملا
على حكمة صالحة لان يكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعنى الامارة المجردة والا
لم يبق فرق بين العلة والعلامة وهو ثابت بالاجماع مما اى من الاوصاف التي اشتمل النص
عليه اما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او بغيرها كاشتمال نص النهي عن
بيع الابق على العجز عن التسليم فانه لما كان مستنبطا من النص لا بد من ان يكون ثابتا به
صيغة او ضرورة وجعل الفرع نظيرا له اى للنص بمعنى المنصوص عليه في حكمه اى حكم
النص بذلك المعنى بوجوده اى بسبب وجود ذلك المعنى فيه اى في الفرع ويكون اى الجامع
هذا اشارة الى نفي شرائط اعتبرها بعضهم في العلة من كونها وصفا لازما جليا
منصوصا عليه الى غير ذلك وصفا لازما للاصل كالثمنية للزكوة في المضروب عندنا
فان الحجرين خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما اصلا حتى يجب الزكوة في الحلي والنقرة
عند الشافعي او وصفا عارضا كالكيل للربوا فانه ليس بلازم للحبوب فانها قد تباع
وزنا ويكون جليا كالطوف وخفيا كالقدر والجنس ويكون اسما اى اسم جنس كقوله عليه
السلام لمستحاضة سالت عن الاستحاضة توضئ وصلي وان قطر الدم على الحصير فانها
دم عرق انفجر وهذا اسم مع وصف عارض فان الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض
والمراد بكونه اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف
باختلاف اللغات ويكون حكما من احكام الشرع كما في حديث الخثعمية فانه عليه السلام
قاس اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عنه والعلة كونهما دينا وهو حكم
شرعي لانه عبارة عن وصف في الذمة وذلك شرعي ويكون مركبا كالكيل والجنس ومفردا
كالثمنية ويكون منصوصا وغيره كما سياتي والاصل في النصوص قبل عدم التعليل الا بدليل
دل على انها معلولة كما فيما له علة منصوصة اما الان التعليل بجميع الاوصاف يسد

يسد القياس لانها لا يوجد الا في المنصوص عليه وبكل وصف يتناقض وبالبعض محتمل ولا ثبوت
مع الاحتمال فكان الاصل الوقف واما لان الحكم قبل التعليل مضاف الى النص وبعده ينتقل
الى علته فهو كالمجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل والجواب عن الاول ان دليل تعيين
البعض يرفع الاحتمال ويعينه وعن الثاني ان التعليل لحكم الفرع الذي لا يضاف الى النص
من حيث الاظهار لا لحكم الاصل الذي هو المضاف الى النص وقيل الاصل التعليل بكل وصف
يمكن اى يصلح لاضافة الحكم اليه في الجملة لان الادلة قائمة على حجية القياس بلا تفرقة
بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين
التعليل بكل وصف الا المانع كمخالفة نص او اجماع او معارضة اوصاف اجيب بان التعليل
بكل وصف يفضي الى التناقض كما مر وليس بشيء لانه من جملة الموانع فالصواب ان يقال
انه يفضي الى تصويب كل مجتهد وهو خلاف المذهب وسياتي ان شاء الله تع ابطاله وقيل
الاصل التعليل لكن لا بكل وصف لما سبق بل بمميز اى بوصف ممتاز عن سايره لان التعليل
بالمجهول باطل وهذا اشبه بمذهب الشافعي وان لم ينقل عنه صريحا فانه يكتفي بدلالة
التمييز ولا يشتغل بكون النص معللا حتى يعلل بالقاصرة فبعض الشافعية ذهب الى ان
المميز للوصف عما سواه هو الاخالة اى الايقاع في القلب خيال العلية وحاصله تعيين
العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره قال
ابن الحاجب ان الاخالة هي المناسبة وهي المسمى بتخريج المناط اى تنقيح ما علق الشارع الحكم
به وماله اى التقسيم بانه لا بد للحكم من علة وهي اما الوصف الفارق او المشترك لكن
الفارق ملغى فتعين المشترك فثبت الحكم لثبوت علته وبعضهم ذهب الى ان مجرد الاخالة
لا يكفي بل يجب بعده شهادة الاصول يعني ان يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن
المناقضة اعني ابطال نفسه باثر او نص او اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف في
صورة وعن المعارضة اعني ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من
غير تعرض لنفس الوصف كما يقال لا يجب الزكوة في ذكور الخيل فلا يجب في اناثها بشهادة
الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وادنى ما يكفي في ذلك اصلان فان المناسب
الخفي بمنزلة الشاهد والعرض على الاصول تزكية بمنزلة العرض على المزكين واما العرض
على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر وعندنا الاصل في

المنصوص التعليل الا لمانع ولكن لما لم يصح الا بتمييز لا بد من دليل مميز للعلة عن سائر الاوصاف
وسيأتي بيانه ان شاء الله تع ولا بد قبل التمييز اى قبل ملاحظة دليل التمييز من بيان كونه
اى النص معللا فى الجملة اى لا يكون من النصوص التعبدية بل يكون معللا عند الخصم ايضا
ولو بعلة غير ما نقول او يدل عليه دليل يوجب اعترافه بتعليله فان النص نوعان تعبدى
ومعلل ويحتمل ان يكون هذا النص تعبديا فوجب اولا الزامه التعليل ثم الاشتغال بتعيين
العلة ولا يكفى ان يقال الاصل التعليل لانه لا يصلح للالزام كما ان مجرد الاستصحاب ليس بملزم
بل يجب اقامة الدليل فى هذا النص على الخصوص انه معلول مثلا اذا نظر المجتهد فى قوله
عليه السلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد فقيل تمييز العلة
والحكم بانها الوزن والجنس لا بد ان يثبت ان هذا النص من النصوص المعللة فيقول ان هذا
النص تضمن حكم التعيين بقوله يدا بيد لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار ووجوب
التعيين من باب منع الربوا كوجوب المماثلة لانه لما شرط فى مطلق البيع تعيين احد البدلين
احترازا عن بيع الدين بالدين شرط فى باب الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة
الفضل الذى هو ربوا كما شرط المماثلة فى القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا
وجوب التعيين متعديا عن بيع النقدين الى غيره حتى قال الشافعى فى بيع الطعام
بالطعام ان التقابض شرط ليحصل التعيين وقلنا جميعا يجب التعيين فى بيع الحنطة
بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول وذكر الاوصاف ووجب
تعيين رأس مال السلم بالاجماع فثبت ان نص الربوا معلل فى حق وجوب التعيين اذ لا
تعدية بدون التعليل فيجب ان يكون معللا فى حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع
حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان ربوا الفضل اشد تحققا من ربوا النسية لان فيه
شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسية وحقيقة الشئ اولى بالثبوت من شبهته
فاذا ثبت تعليله وجب الاشتغال بتمييز العلة وتعيينها بالطريق الاتى ان شاء الله تع
ولا يجوز تعليلنا النص بالقاصرة من العلل خلافا للشافعى رح وفى العبارة اشارة
الى ان النزاع فى العلة المستنبطة فان المنصوصة يجوز ان يكون قاصرة بالاتفاق وانما
لم يجز لان الحكم فى الاصل ثابت بالنص وانما التعليل لاظهار حكم فى الفرع ولا يتصور ذلك
الا بعد العلم بان الشارع قد اعتبر العلة فى غير مورد النص وليس بمعناه ان التعليل

وتعليلها نسخه

التعليل يتوقف على التعدية حتى يقال ان التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور
بل معناه ان التعليل يتوقف على العلم بان الوصف حاصل فى غير مورد النص واما الشافعى
فلما اكتفى بالاخالة اقتصر على القاصرة فاندفع ما قيل انه لا معنى للنزاع فى التعليل بالقاصرة
الغير المنصوصة لانه ان اريد الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن فبعد ما غلب
على رأى المجتهد عليه الوصف القاصر وترجح عنده بامارة معتبرة فى استنباط العلل لم يصح
نفى الظن ذهابا الى انه مجرد وهم واما عند عدم رجحان ذلك او عند تعارض القاصر والمتعدى
فلا نزاع فى ان العلة هو الوصف المتعدى وذلك لان المعتبر فى استنباط العلة عندنا
التاثير وهو لا يتصور بدون التعدية كما سيأتى ان شاء الله تع ولا يجوز تعليلنا النص
بما اختلف فى وجوده فى الفرع او الاصل كقول الشافعى فى الاخ انه شخص يصح التكفير
باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد عتقه اذا ملكه لا يفيد لان هذا الوصف
غير موجود فى ابن العم وان اراد ان اعتاقه بعد ما ملكه فلا نسلم ذلك فى الاخ او ثبت
الحكم فى الاصل بالاجماع مع الاختلاف فى العلة كقوله فى قتل الحر بالعبد انه عبد فلا يقتل
به الحر كمكاتب قتل وله مال يفى ببدل كتابته وله وارث غير سيده فنقول العلة فى
الاصل جهالة المستحق لا كونه عبدا ولا بما اى علة مقارنة مع الوصف الفارق الموجود
فى الاصل كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض البدل فنقول اداء
بعض البدل عوض والعوض مانع من جواز التكفير وهو موجود فى الاصل دون الفرع و
يعرف العلة بوجوه الاول الاجماع كالصغر علة لولاية المال اجماعا فكذا النكاح الثانى
النص فان دل بوضعه فصريح واقوى مراتبه ما صرح فيه بالعلية نحو لعلة كذا ولاجل
كذا وكى يكون كذا ثم ما كان ظاهرا فيها اى فى العلة بمرتبة واحتمل غيرها كلام التعليل
يحتمل العاقبة وباء السببية يحتمل المصاحبة وان الداخلة على ما لم يسبق للمسبب ما يتوقف
عليه سواه يحتمل مجرد الاستصحاب والشرطية نحو ان اردن تحصنا ثم ما كان ظاهرا
فيها بمرتبتين كان فى مقام التعليل نحو ان النفس لامارة بالسوء وانها من الطوافين
فان اللام مضمر والمضمر انزل من المقدر وقيل ايماء لانها لم توضع للتعليل وانما وقعت فى
هذه المواضع لتقوية الجملة التى تطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسأل عنها او دلالة
للجواب على العلية ايماء والاول اصح لما قال الامام عبد القاهر انها فى هذه المواقع يغنى

غناء الفاء ويقع موقعها وكفاء التعليل فى لفظ الرسول عليه السلام سواء دخل
الوصف نحو فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما او الحكم والجزاء نحو فاقطعوا
ايديهما وسر ان الفاء لم يوضع للعلية بل للترتيب والباعث مقدم عقلا مؤخر
خارجا فجوز ملاحظة الامرين دخول الفاء على كل منهما ثم فهم منه العلية بالاستدلال
ثم ما كان ظاهرا فيها بمراتب كالفاء فى لفظ الراوى نحو سهى فسجد زاد هنا احتمال الغلط
فى الفهم لكنه لا ينفى الظهور لبعده والاى وان لم يدل بوضعه فايماء وهو ان يقترن بالحكم
ما لو لم يكن هو او نظيره للتعليل كان بعيدا فيحمل عليه اى على التعليل دفعا للاستبعاد
مثال العين كحديث الاعرابى فان غرضه من ذكر المواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب
له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجة فيكون
السؤال مقدرا فى الجواب كانه قال واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق
الا ان الفاء ليست محققة ليكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد
الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول المولى اسقنى ماء ومثال النظير نحو حديث
الخثعمية فانها سالت النبى عليه السلام عن دين الله تع فذكر نظيره وهو دين الادمى
فنبه على كونه علة للنفع والا لزم العبث ومنه اى من الايماء ذكر وصف مناسب للحكم
معه اى مع الحكم متعلق بالذكر نحو لا يقضى القاضى وهو غضبان تنبيه على علية الغضب
لشغله القلب ونحو اكرم العلماء ومنه اى من الايماء الفرق بين شيئين فى الحكم اما
بصيغة صفه مع ذكر الحكمين نحو للراجل سهم وللفارس سهمان فانه فرق بين الفارس
والراجل فى الحكم بصفة الفروسة وضدها او ذكر احدهما نحو القاتل لا يرث حيث
لم ينقل وغير القاتل يرث وتخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقه الارث يشعر بان
علة المنع القتل واما بالغاية نحو لا تقربوهن حتى يطهرن فالطهارة علة جواز القربان
او الاستثناء نحو الا ان يعفون فالعفو علة لسقوط المفروض او الشرط نحو مثلا بمثل
وان اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنس علة لجواز البيع ولا يخفى ان كلا
مما ذكر يورث ظن العلية وان لم يفد القطع بها وان فهم العلية لا يستلزم صحة القياس
كما فى اية السرقة والزنا ولا كون العلة متعدية لان المنصوصة وما بالايماء جاز كونها قاصرة
بالاتفاق الثالث المناسبة اى مناسبة العلة للحكم بان يصح اضافته اليها ولا يكون

ولا يكون نائية عنه كاضافة ثبوت الفرقة فى اسلام احد الزوجين الى اباء الاخر عن الاسلام
لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا
لها بشرط الملائمة اى ملايمة العلل للعلل المنقولة عن الرسول عليه الصلوة والسلام
وعن السلف رضى الله عنهم لان كون الوصف مناطا امر شرعى فلا بد ان يكون موافقا
لما نقل عن الذين عرفوا احكام الشرع ببيانهم بان يكون الوصف والحكم الذى نعتبره من
جنس ما اعتبروه من الوصف والحكم نحو ان يقال الصغر علة لثبوت الولاية عليه لما فيه
من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عليه الصلوة والسلام لطهارة سؤر الهرة بالطوف
لما فيه من الضرورة فان العلة فى احدى الصورتين الصغر وفى الاخرى الطوف فالعلتان وان
اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد هو الضرورة والحكم فى احدى الصورتين الولاية
وفى الاخرى الطهارة وهما مختلفان لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذى
يندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة فى اثبات حكم يندفع به الضرورة اى فى
حق الرخص وهذه المناسبة المشروطة بجواز القياس لانها كاهلية الشاهد فان المستور
يجوز العمل بشهادته قبل ظهور عدالته نظرا الى اصل الاهلية حتى لو حكم بها القاضى نفذ
وربما تسمى هذه المناسبة تاثيرا وهو المراد حين يقال وانما اعتبر التاثير وانما اشترط التاثير
والموجب للقياس هو التاثير بمعنى ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عليه نوعه اى نوع الوصف
الجامع او جنسه القريب فى نوع الحكم او جنسه القريب قيد الجنس بالقريب احترازا عن التاثير
بالمعنى الاول وانما اوجبه لانه بمنزلة العدالة للشاهد فكما ان العمل بشهادته واجب بعد
ظهور عدالته فكذا يجب تعدية حكم العلة بعد ظهور تاثيرها بهذا المعنى والمراد بالنوع
العين
او ورده بدله لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر
والحرمة المخصوصة بها فيتوهم ان للخصوصية مدخلا فى العلية والمراد بالوصف وصف جعل
علة لا مطلقة وبالحكم المطلوب وبالقياس لا مطلقة واضافة النوع الى الوصف والحكم
بمعنى من البيانية واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهى بمعنى اللام على ان المراد بهما
الوصف المعين والحكم المطلوب كما فى حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك
الوصف والحكم مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم فيه تخفيف
للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر فعجز الصبى الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع اخر

جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذى هو العجز الذى بسبب ضعف القوى اعم
من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض وفوقه الجنس الذى هو العجز الناشئ من الفاعل
بدون اختياره على ما يشمل المحبوس وفوقه الجنس الذى هو العجز الناشى من الفاعل على ما
يشمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما نشاء عن الفاعل وعن محل الفعل وعن
الخارج وهكذا فى جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك فى جميع الاوصاف والاحكام والا فتحقيق
الانواع والاجناس باقسامها مما يعسر فى الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتباريات
فالنوع فى النوع اى فمثال تاثير نوع الوصف فى نوع الحكم كالصغر فى الولاية على النفس كما يقال
فى الثيب الصغيرة انها صغيرة فيثبت الولاية على نفسها فى النكاح كالبكر الصغيرة بجامع
الصغر فقد ظهر اثر عين هذا الوصف وهو الصغر فى عين الحكم المدعى تعديته وهو الولاية
على النفس بالاجماع والمقصود التمثيل فلا ينافيه التركيب والجنس فى الجنس كسقوط الزكوة
عن الصبى فان العجز بواسطة عدم العقل الذى هو جنس لنوع الصبى مؤثر فى سقوط ما يحتاج
الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة والنوع فى الجنس كسقوطها اى الزكوة عمن لا عقل له فان
العجز بواسطة عدم العقل مؤثر فى سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة
والجنس فى النوع كعدم دخول شئ فى الجوف فى عدم فساد الصوم فان الاحتراز عن شهوتى
البطن والفرج الذى هو جنس لعدم الدخول مؤثر فى عدم فساد الصوم وقد يتركب البعض
من الاربعة مع البعض فيصير الاقسام للبسيط والمركب خمسة عشر اربعة للبسيط حاصله
من ضرب الاثنين فى الاثنين لان المعتبر فى جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا فى جانب الحكم
والباقى وهو احد عشر للمركب لان التركيب اما رباعى او ثلاثى او ثنائى اما الرباعى فواحد واما
الثلاثى فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعى فذلك الواحد اما اعتبار النوع
فى النوع فالباقى اعتبار الجنس فى الجنس والنوع فى الجنس والجنس فى النوع واما الجنس فى
الجنس فالباقى النوع فى النوع والجنس فى الجنس والنوع فى الجنس والمجموع اربعة واما الثنائى
فستة لان اعتبار النوع فى النوع ان تركب مع اعتبار الجنس فى النوع او النوع فى الجنس او
الجنس فى الجنس يحصل ثلثة ثم اعتبار الجنس فى النوع ان تركب مع اعتبار النوع فى الجنس او
الجنس فى الجنس يحصل ثلثة ثم اعتبار النوع فى الجنس ان تركب مع اعتبار الجنس فى الجنس يحصل
واحد والمجموع ستة فالمجموع احد عشر وامثلة الاقسام مذكورة فى المطولات قيل ويعرف العلة

لعجز ظ

فالباقى النوع فى النوع والنوع فى الجنس والجنس فى النوع واما النوع فى الجنس فالباقى النوع فى النوع والجنس فى الجنس والجنس فى النوع واما العكس ح

العلة بالدوران وهو الوجود عند الوجود اى وجود الحكم عند وجود الوصف ويسمى الطرد وزاد
البعض على الوجود عند الوجود العدم عند العدم ويسمى الطرد والعكس وزاد البعض عليهما
قيام النص فى الحالين اى حال وجود الوصف وعدمه والحال انه لا حكم له اى للنص وذلك
لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعين اضافته الى معنى الوصف فانا قد وجدنا وجوب
الوضوء دايرا مع الحدث وجودا وعدما والنص موجود حال وجود الحدث وحال عدمه
ولا حكم له لان النص يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلوة وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم
يجب اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما مر فى
مفهوم المخالفة وموجب النص غير ثابت فى الحالين اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص
يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود
الحدث فلانه ينبغى انه اذا لم يقم الى الصلوة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين
بالمفهوم فلان هذا الحكم مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء
على العدم الاصلى لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى
النص عن مطلق عدم الوجوب وهذا ايضا غير ثابت فعلم من ذلك علية الحدث اذ لولا
ذلك لما تخلف الحكم عن النص لان العلل الشرعية امارات فلا حاجة الى معان تعقل قلنا
ذلك فى حقه تع واما فى حقنا فالاحكام مستندة الى العلل كاستناد الملك الى الشرى والقصاص
الى القتل فح لا بد من التميز بين العلل والشروط وانما ذلك بمعان تعقل والدوران مطلقا
اى سواء كان الوجود عند الوجود او معه العدم عند العدم لا يفيد العلية لجواز ان يكون
ذلك باتفاق كلى او تلازم تعاكس او يكون المدار لازم العلة او شرطا مساويا لها فلا يفيد
ظن العلية والقيام اى قيام النص فى الحالين ولا حكم له نادر فلا يجعل اصلا فى الباب اى
باب القياس الذى يبتنى عليه اكثر الاحكام الشرعية واما حكمه اى القياس فالتعدية
اتفاقا بيننا وبين الشافعى كالتعلل عندنا فان حكم التعليل عندنا هو التعدية لكونه مرادفا
للقياس خلافا للشافعى حتى جوز التعليل بالقاصرة ولم يجوزه كما سبق واذا كان التعدية
حكما للتعليل لازما له فلا تعليل اتفاقا لاثبات السبب ابتداء كاحداث تصرف موجب
للملك او وصفه كاثبات السوم فى الانعام لان التعليل لا يتصور حكمه يظهر لمن يلاحظ معنا
ولو سلم فتؤدى الى اثبات الشرع بالراى ولا لاثبات الشرط لحكم شرعى بحيث لا يثبت ذلك

الحكم بدونه كالشهود فى النكاح او وصفه ككونهم رجالا لان هذا ابطال للحكم الشرعى ونسخ
له بالراى مع عدم تصور التعليل كما مر ولا لاثبات الحكم كصوم بعض اليوم او وصفه
كصفة الوتر لانه نصب احكام الشرع بالراى فلا يجوز مع ما سبق بل التعليل انما هو التعدية
حكم شرعى من الاصل الثابت بالنص او الاجماع الى فرع هو نظيره باتفاق بين اصحابنا
واختلف فى تعديه السببية والشرطية بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشئ سببا
او شرطا لحكم شرعى فهل يجوز ان يجعل شئ اخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشئ
الاول عند تحقق شرايط القياس مثل ان يجعل اللواطه سببا لوجوب الحد قياسا
على الزنا ويجعل النية فى الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية فى التيمم فذهب
كثير من علماء المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام فظهر
بهذا التقرير وجه صحة كلامه وان اعترف صاحب التنقيح بعدم دراية مرامه

فصل ان سبق الافهام اى افهام المجتهدين اذ افهام العوام كالاوهام الى وجه
القياس وهو المسمى قياسا جليا يخص باسمه اى اسم القياس والا اى وان لم يسبق اليه
وهو الذى يسمى قياسا خفيا فبالاستحسان قد غلب اسم الاستحسان على القياس الجلى
تميزا بين القياسين وقد يسمى به اى بالاستحسان الاعم اى اعم من القياس الخفى وهذه
التسمية فى الفروع شايعة وهو اى الاعم دليل يقابل القياس الجلى وهو اى ذلك الدليل
اما الاثر كما فى الاجارة والسلم وبقاء الصوم فى الاكل ناسيا او الاجماع كما فى الاستصناع
او الضرورة كما فى طهارة الحياض والابار او القياس الخفى وله اى للقياس الخفى قسمان
الاول ما قوى تاثيره والثانى ما ظهر صحته وخفى فساده اى اذا نظر اليه بادى النظر يرى
صحته ثم اذا تومل حق التامل علم انه فاسد وللقياس الجلى ايضا قسمان الاول ما ضعف
تاثيره والثانى ما ظهر فساده وخفى صحته واول الاول اى القسم الاول من الاستحسان
اولى من اول الثانى اى القسم الاول من القياس وثانى الثانى اى القسم الثانى من القياس
اولى من ثانى الاول اى القسم الثانى من الاستحسان لان المعتبر هو التاثير لا الظهور فالاول
وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان فى مقابلة القسم الاول من القياس كسؤر سباع
الطير فانه نجس قياسا على سور سباع البهايم طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو
عظم طاهر والثانى وهو ان يقع القسم الثانى من الاستحسان فى مقابلة الثانى من القياس

فى اصطلاح الاصول على القياس الخفى
خاصة كما غلب اسم القياس صح

من القياس كسجدة التلاوة تودى بالركوع قياسا لا استحسانا لان كلا منهما لما اشتمل على
التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة فى الصلوة ان يتادى بالركوع كما يتادى بالسجود
لمناسبة ظاهرة بينهما فهذا قياس جلى فيه فساد ظاهر هو العمل بالمجاز بلا تعذر الحقيقة
وصحة خفية هى ان سجدة التلاوة لم يجب قربة مقصودة وانما المقصود هو التواضع ومخالفة
المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة وهذا حاصل فى الركوع فى الصلوة الا ان
المامور به سجود مغاير للركوع فينبغى ان لا ينوب عنه الركوع كما لا ينوب عن السجدة الصلاتية
وكما لا ينوب الركوع خارج الصلوة مع انه لم يستحق بجهة اخرى بخلاف الركوع فى الصلوة وهذا
قياس خفى يسمى استحسانا وفيه اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تادية المامور به بغيره و
فساد خفى هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة فى القياس وجعلنا
سجدة التلاوة فى الصلوة متادية بالركوع ساقطة به كما يسقط الطهارة للصلوة بالطهارة
لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلوة لانه لم يشرع عبادة وبخلاف السجدة الصلوتية فانها
مقصودة بنفسها كالركوع لقوله تع اركعوا واسجدوا وكل من القياس والاستحسان ينقسم
عقلا تارة باعتبار القوة والضعف الى ضعيف الاثر وقويه فيكون الاقسام اربعة ولا يرجح
الاستحسان على القياس فى هذه الصور الاربع عند التعارض بين القياس والاستحسان الا فى صورة
واحدة وهى ما اذا قوى اثره اى اثر الاستحسان وضعف اثر القياس واما فى الصور الثلاث الاخر
فالقياس راجح على الاستحسان اما اذا كان اثر القياس اقوى فظاهر واما اذا تساويا فى القوة
فالقياس يرجح لظهوره او فى الضعف فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس لظهوره وينقسم
تارة باعتبار الصحة والفساد الى صحيح الظاهر والباطن والى فاسدهما والى صحيح الظاهر فاسد
الباطن والى العكس وهو فاسد الظاهر صحيح الباطن وفى الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق
الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة
من ضرب الاقسام الاربعة للقياس فى الاقسام الاربعة للاستحسان فالاول من القياس وهو
صحيح الظاهر والباطن يرجح على كل الاستحسان لظهوره وثانيه اى الثانى من القياس وهو فاسد
الظاهر والباطن مردود بالنسبة الى الكل لفساده ظاهرا وباطنا بقى الاخيران من القياس
وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس فالاول من الاستحسان وهو صحيح الظاهر والباطن
يرجح عليهما لصحته ظاهرا وباطنا وثانيه اى ثانى الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن

مردود لفساده ظاهرا وباطنا بقي الاخيران من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن
والعكس فالتعارض بينهما اى بين اخيرى الاستحسان وبين اخيرى القياس وهما صحيح الظاهر
فاسد الباطن والعكس ان وقع مع اتحاد النوع بان يتحد القياس والاستحسان فى صحة الظاهر
وفساد الباطن والعكس فالقياس اولى لظهوره وان وقع التعارض مع اختلافه اى اختلاف
النوع وهذا فى الصورتين احديهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان
فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيهما ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن
من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس فاظهر فساده ابتداء سواء كان قياسا
او استحسانا ولكن اذا تومل تبين صحته اقوى من العكس لان المعتبر ما يظهر بعد التامل
والمستحسن بالقياس الخفي يعدى لاغير اراد ان يفرق بين المستحسن بالقياس الخفي الذى
هو المتبادر من اطلاق المستحسن والثلاثة الاخر بانه يعدى لا الباقية للعدول بها عن سنن
القياس اللهم الا دلالة اذا تساويا فى الوجوه المعتبرة مثاله ان الاختلاف فى الثمن قبل
قبض المبيع يوجب يمين المشترى فقط قياسا لانه المنكر ويمينهما استحسانا اما البايع فلانه
ينكر وجوب تسليم المبيع بمقابلة ما هو ثمن فى زعم المشترى واما المشترى فلانه ينكر زيادة
الثمن وهذا الحكم الذى هو التحالف يعدى الى وارثيهما والى الموجر والمستاجر اذا اختلفا
فى مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة واما بعد القبض فبثبوته بقوله عليه الصلوة والسلام
اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فلا يعدى الى الوارث ولا الى حال
هلاك السلعة وهذه التعدية لا تنافى ما سبق ان من شرطها ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس
بلا تفرقة بين الجلى والخفي لان المعدى حقيقة حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر
فى ساير التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان
الذى هو القياس الخفي اضيفت التعدية اليه اذ لا يوجد فى الاصل الذى هو ساير التصرفات
يمين المنكر بهذه الكيفية وهى ان يتوجه على المتنازعين فى قضية واحدة وهو اى الاستحسان
ليس تخصيص العلة على ما توهمه البعض من ان القياس ثابت فى صورة الاستحسان وساير
الصور وقد ترك العمل به فى الاستحسان لمانع وعمل به فى غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لما سيأتى
من ابطال تخصيص العلة لان عدمه اى عدم الحكم فى صورة الاستحسان ليس لان العلة
موجودة وقد تخلف عنها الحكم بطريق التخصيص بل لعدمها اى عدم العلة مثلا موجب

موجب بنجاسة سؤر سباع الوحش هو الرطوبة النجسة فى الالة الشاربة ولم يوجد ذلك
فى سباع الطير فانتفى الحكم لذلك واما دفعه اى دفع القياس بدفع علته فبوجوه الاول
النقض وهو منع مقدمة لا بعينها ببيان وجود العلة مع تخلف الحكم كان يقال دليلكم
بجميع مقدماته غير صحيح والا لما تخلف الحكم عنه فى شئ من الصور ثم ذهب بعضهم الى ان
البعض غير مسموع على العلل المؤثرة لان التاثير لا يثبت الا بنص او اجماع ولا يتصور المناقضة
فيه وجوابه ان ثبوت التاثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض وغيره والتحقيق
ان التاثير قد يظن ولا تاثير وربما يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة او قلب او فساد
وضع ونحو ذلك وليس كذلك فالمنافاة انما هى بين التاثير فى نفس الامر وتمام الاعتراض
على القطع ولا قايل بذلك وايضا الخصم اذا سلم التاثير لا يورد اعتراضا اصلا واذا لم يسلمه
يورد ايا ما شاء منه فلا وجه لتخصيص المؤثرة بالبعض دون البعض ولهذا اوردت
وجوه الاعتراض ويرد اى يجاب عن النقض باربع طرق اشار الى الاول بقوله بالوصف
وهو منع وجود العلة فى صورة النقض نحو خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالقليل
فتمنع الخروج فيه فانه الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم
السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين فان فيهما لا يتصور
ظهور القليل الا بالخروج والى الثانى بقوله وبمعناه اى بمعنى الوصف وهو منع وجود ما
اى المعنى الذى له اى لاجله صارت اى العلة علة فى صورة النقض وهو بالنسبة الى
العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص نحو مسح الراس مسح فلا يسن فيه
التثليث كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء فيمنع فى الاستنجاء المعنى الذى فى المسح وهو انه تطهير
حكمى غير معقول ولهذا لا يسن فيه التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد التثليث
فى المسح كما فى التيمم ويفيد فى الاستنجاء والى الثالث بقوله وبالحكم وهو منع تخلف الحكم
عن العلة فى صورة النقض نحو القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة علة لوجوب
الوضوء فيجب فى غير السبيلين فنوقض بالتيمم فى صورة عدم القدرة على الماء حيث يوجد
القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة ولا يجب الوضوء فنقول لا نم عدم وجوب الوضوء
فى صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه والى الرابع بقوله وبالغرض
وهو ان يقول الغرض من هذا التعليل والحاق الفرع بالاصل التسوية بينهما فى المعنى

الموجب للحكم وقد حصلت التسوية فكما ان العلة موجودة فى الصورة فكذا الحكم وكما
ان ظهور الحكم قد يتاخر فى الفرع فكذا فى الاصل والتسوية حاصلة بكل حال فلا
يكون ذلك نقضا نحو خارج نجس فنوقض بالاستحاضة فيرد بان الغرض التسوية
بين السبيلين وغيرهما فانه حدث فى السبيلين لكن اذا استمر يصير عفوا فكذا
هنا فلا نقض وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم لان الناقض يدعى امرين ثبوت العلة
وانتفاء الحكم فلا يصح رده الا بمنع احدهما ثم ان رد النقض بها اى بهذه الطرق الاربعة
فقد تم التعليل والا اى وان لم يرد بها فان لم يوجد فى صورة النقض مانع من ثبوت
الحكم بطلت العلة لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد مانع فلا تبطل
العلة اما لاعتبار عدم المانع فيها اى للقول بان عدم المانع جزء من العلة او شرط لها
ليكون انتفاء الحكم فى صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزئها او شرطها و
الى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المتاخرون واما لتخصيص العلة كما ذهب اليه الاكثرون
وذلك بان يوصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تاثير
العلة فيه ويبقى التاثير مقتصرا على المحال الاخر فعلى هذا اى على القول بتخصيص العلة مانع
الحكم سواء منعه بعد تحقق العلة وهو المانع المعتبر فى تخصيص العلة او منعه بواسطة
منع العلة خمسة لان للحكم ابتداء وتماما ودواما وكذا للعلة ابتداء وتماما ولا عبرة
فيها للدوام بل التمام كما فى خروج النجاسة للحدث الاول مانع من انعقاد العلة
كانقطاع الوتر فى الرمى فى المحسوسات وكبيع الحر فى الشرعيات والثانى مانع من تمامها كما
اذا حال شئ فلم يصب السهم وكبيع ما لا يملكه وهذان ليسا بمعتبرين فى تخصيص العلة والثالث
مانع من ابتداء الحكم كما اذا اصاب السهم فدفعه الدرع وكخيار الشرط والرابع مانع من
تمامه كما اذا اندمل بعد اخراج السهم والمداواة وكخيار الرؤية والخامس مانع من لزومه
كما اذا جرح وامتد حتى صار طبعا له وامن وكخيار العيب فان قيل ان اريد بالحكم القتل فهو
غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع قلنا الحكم هو الجرح على
وجه يفضى الى القتل لعدم مقاومة المرمى فالاندمال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة
واما بقاء الجرح وكون المجروح صاحب فراش فلا يمنعه لتحقق عدم المقاومة الا انه ما دام
حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بافضائه الى القتل فاذا

فاذا صار طبعا فقد منع ذلك افضاؤه الى القتل وكان مانعا من لزوم الحكم ثم لا يخفى ان تمثيل
مبنى على التسامح والا فالرمى علة للمضى والمضى للاصابة وهى للجراحة وهى لسيلان الدم وهو
لزهوق الروح ثم عدمها اى عدم العلة قد يكون لزيادة وصف كما ان البيع المطلق علة للملك
فاذا زيد الخيار فقد عدمت او لنقصانه كالخارج النجس مع عدم الجرح علة للانتقاض
وهذا معدوم فى المعذور الثانى الممانعة وهى منع مقدمة بعينها اما مع السند او بدونه
ولما كان القياس مبنيا على مقدمات وهى كون الوصف علة ووجودها فى الاصل وفى الفرع
وتحقق شرائط التعليل السابقة وتحقق اوصاف العلة من التاثير وغيره كان للمعترض ان
يمنع كلا من ذلك ففى المؤثرة اما ان يقع الممانعة فى نفس الحجة بان يقول لا نم ان ما ذكرت
من الوصف علة او صالح للعلية واختلف فى قبولها فى نفس الحجة فقيل القياس الحاق
فرع باصل لجامع وقد حصل فلا نكلف اثبات ما لم يدعه واجيب بانه لا بد فى الجامع من
ظن العلية والا لادى الى التمسك بكل طرد فيؤدى الى اللعب فيصير القياس ضايعا والمناظرة
عبثا فلهذا يحتاج فى جريان الممانعة فى نفس الحجة الى بيان ويقال لاحتمال ان يتمسك بما لا يصلح
دليلا كالطرد والتعليل بالعدم واحتمال ان لا يكون العلة هو الوصف الذى ذكره وان كان
صالحا للعلية بل يكون العلة غيره واما ان يقع الممانعة فى وجودها اى العلة فى الاصل
بان يقال سلمنا ان العلة ما ذكرته لكن لا نم وجودها فى الاصل او يقع فى وجودها فى الفرع بان
يقال سلمنا ان العلة ما ذكرته لكن لا نم وجودها فى الفرع واما ان يقع الممانعة فى شروط التعليل
بان يقال لا نم تحقق شرائط التعليل فيما ذكرته واما ان يقع فى اوصاف العلة ككونها مؤثرة
وفى الطردية عطف على فى المؤثرة اما فى الوصف بان يقول لا نم ان الوصف الذى تدعيه
علة موجودة فى الاصل او الفرع او فى الحكم بان يقول لا نم ثبوت الحكم الذى تدعيه بالوصف
المذكور فى الاصل او ثبوت الحكم الذى يكون الوصف علة له فى الفرع او فى صلاحه اى
الوصف للحكم بان يقال بعد تسليم وجود الوصف لا نم انه صالح للعلية او فى نسبته اى الحكم
الى الوصف بان يقال لا نم ان العلة فى الاصل هذا الثالث فساد الوضع وهو ترتيب نقيض
ما يقتضيه العلة عليها كترتيب الشافعى ايجاب الفرقة على اسلام احد الزوجين وانما
يقتضى الاسلام الالتيام دون الفرقة بل يجب ان يرتب ايجاب الفرقة على الاباء بعد العرض
كما هو عندنا ولا ورود له اى لفساد الوضع بعد بيان المناسبة فان معناها كما عرفت

ان يصح اضافة الحكم اليه ولايكون ناشيا عنه الرابع فساد الاعتبار وهو منع محلية المدّعى
للقياس متعلق بالمحلية للنص على خلافه تعليل للمنع ويرد اى يجاب عنه بالطعن فى السند
اى سند النص ان كان خبر واحد ويرد ايضا بمنع الظهور اى ظهور ذلك النص فى ذلك المعنى
لكونه ماؤلا وبالمعارضة باخر اى بنص اخر مثله ليسلم القياس بالتساقط الخامس الفرق و
هو بيان وصف فى الاصل له مدخل فى العلية لايوجد ذلك الوصف فى الفرع فيكون حاصله
منع علية الوصف وادعاء ان العلة هى الوصف مع شئ اخر وهو مقبول عند كثير من اهل
النظر ويرد اولا بانه غصب لمنصب التعليل اذ السائل جاهل مسترشد فى موقع الانكار فاذا
ادعى عليه اخر وقف موقف الدعوى بخلاف المعارضة فانها انما يكون بعد تمام الدليل
فلا يبقى سائلا بل يكون مدعيا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلى يقصد به عدم وقوع الخبط
فى البحث والا فهو نافع فى اظهار الصواب ويرد ثانيا بان الفارق لايضر اذا اثبت المعلل
عليه الوصف المشترك يعنى ان المعلل بعد ما اثبت كون الوصف المشترك علة لزوم ثبوت
الحكم فى الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق اولا لان غاية الامر ان المعترض
تبثت فى الاصل علية وصف لايوجد فى الفرع وهذا لاينافى علية الوصف المشترك
الموجب للتعدية الا اذا اثبت المعلل مانعا فى الفرع فحينئذ يضر يعنى لو اثبت الفارق على وجه
يمنع ثبوت الحكم فى الفرع يكون مضرا لكنه لايبقى فرقا مجردا بل يكون بيان عدم العلة فى
الفرع بناء على ان العلة هى الوصف المفروض مع عدم المانع وكل ما اورد به لرد ينبغى
ان يورد بالممانعة هذا تعليم ينفع فى المناظرات ومعناه ان كل كلام صحيح فى نفسه بان يكون
منعا للعلة المؤثرة حقيقة فاذا اورد بطريق الفرق يمنعه الجدلى ويرد توجهه فيجب ان
يورد بطريق المنع لئلا يتمكن من رده كقول الشافعى اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن
فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع توجيه هذا الكلام
فينبغى ان يورد بطريق المنع بان يقول ان حكم الاصل الذى هو بيع الراهن ان كان البطلان
فلا نم ذلك كيف وعندنا حكمه التوقف وان كان التوقف فان ادعيتم فى الفرع البطلان
لايكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف لايمكن لان العتق لايحتمل الفسخ السادس
المعارضة وهى اقامة الدليل على نقيض مدعى الخصم وتجرى المعارضة فى الحكم بان يقيم
دليلا على نقيض الحكم المطلوب وتجرى ايضا فى علته اى علة الحكم بان يقيم دليلا على نفى

على نفى شئ من مقدمات دليله ويسمى الاولى معارضة فى الحكم فاما ان يكون المعارضة
فى الحكم بدليل المعلل ولو بزيادة اى بزيادة شئ على دليله بطريق التقرير او التفسير لا التبديل
او التغيير ليكون قلبا او عكسا كما سياتى وهى معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة
فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل
الصحيح لايقوم على النقيضين فان قيل فى المعارضة تسليم دليل الخصم وفى المناقضة
انكاره فكيف يجتمعان اجيب بانه يكفى فى المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لايتعرض
للانكار قصدا فان قيل ففى كل معارضة معنى المناقضة لان نفى حكم الخصم وابطاله
يستلزم نفى دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم اجيب بانه لايلزم
عند تغاير الدليلين لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل
اقول فيه بحث لان الاحتمال انما هو بالنظر الى الواقع دون زعم المعارض فالاولى ان يقال
لاعبرة بالاستلزام اذ المتعرض لنفى الدليل ولو ضمنا الا صريحا كما اذا اتحد الدليل
فانه اذا استدل بعين دليل الخصم فكانه قال دليلك غير صحيح والا لما قام على النقيضين
فان دل دليل المعارض على نقيض الحكم بعينه فقلب ماخوذ من قلب الشئ ظهرا لبطن
كقلب الجراب سمى بذلك لان المعترض جعل العلة شاهدا له بعد ما كانت شاهدا
عليه كما اذا قال الشافعى مسح الراس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فقلنا ركن فلا
يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض فى محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه وان دل
دليل المعارض على ما اى حكم اخر يستلزمه اى النقيض فعكس ماخوذ من عكست الشئ
رددته الى ورائه على طريقة الاولى وقيل رد اول الشئ الى اخره واخره الى اوله كما
اذا قال الشافعى صلوة النفل عبادة لايجب المضى فيها اذا فسدت فلا يلزم بالشروع
كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء وجب ان يستوى فيه
النذر والشروع كما فى الوضوء وذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجود والاول باطل
لانها يجب بالنذر اجماعا فتعين الثانى وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو
نقيض حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذى لزم منه وجوب
صلوة النفل بالشروع وهو نقيض ما اثبت المعلل من عدم وجوبها بالشروع والاول
اى القلب اقوى من العكس لوجوه الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم اخر غير نقيض

حكم المعلل وان استلزمه وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض بالقلب الثاني ان العاكس
جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والغالب جاء بحكم
مفسر وهو نفي دعوى المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في
الفرع ولم يراع هنا في العكس الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل اعني
الوضوء انما هو بطريق شمول العدم وفي الفرع اعني صلوة النفل انما هو بطريق شمول
الوجود فلا مماثلة واما بدليل اخر عطف على قوله فاما بدليل المعلل وهي معارضة
خالصة ليس فيها معنى المناقضة لعدم التعرض بدليله اصلا فاما ان يثبت تلك المعارضة
نقيض الحكم الذي ادعاه المعلل بعينه كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل
فنقول مسح فلا يسن تثليثه كما في الخف او يثبت نقيض الحكم لكن لا بعينه بل بتغيير
كقولنا في اثبات ولاية تزويج صغيرة لا اب لها ولا جد لغيرهما من الاولياء صغيرة فيثبت
عليها ولاية الانكاح كالتي لها اب بعلة الصغر فنقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها
بولاية الاخوة كالمال فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر والا لم يكن معارضة خالصة بل
قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية والسائل لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع في نقيض الحكم
تغيير هو التقييد بالاخ فلزم نفي حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولاد
فنفي ولايته يستلزم نفي ولاية العم ونحوها وبهذا الاعتبار يكون لهذا النوع من المعارضة
وجه صحة واما ان لا يثبت نقيض الحكم بل يثبت ما اي حكما يستلزمه اي النقيض مثلا
امراة نعي اليها زوجها فنكحت فولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب
فراش صحيح فيقال بطريق المعارضة الثاني حاضر وان كان صاحب فراش فاسد فيستحق
النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وان اثبت حكما اخر وهو ثبوت النسب
من الثاني لكنه استلزم نفيه عن الاول فاذا قامت فالسبيل الترجيح كما سياتي بان الاول
صاحب فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع فساد الفراش لان صحته
توجب حقيقة النسب والفاسد يوجب شبهته وحقيقة الشيء اولى بالاعتبار
من شبهته والوجه الاول وهو ان يثبت نقيض الحكم بعينه اقوى من الوجهين الباقيين
لدلالته صريحا على ما هو المقصود من المعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل والثانية
وهي المعارضة في علة الحكم تسمى معارضة في المقدمة فان كانت بجعل العلة اي علة

علة المعلل معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة وقد سبق وجهه وقلب
ايضا لما مر ايضا وانما تتجه هذه المعارضة اذا كانت العلة حكما لا وصفا لانها اذا كانت
وصفا لا يمكن جعلها معلولا والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم
كالمسلمين فان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر
غايته وجب في الثيب ايضا غايته فان النعمة كلما كانت اكمل في الجناية عليها يكون
الفحش فجزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب في البكر المائة وجب في الثيب اكثر من ذلك
وليس هنا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم فنقول المسلمون انما
يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم فقد جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب وجعلنا
رجم الثيب علة لجلد البكر والاحتراز عنه اي التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب
ان لا يورد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالاخر بل يورد بطريق الاستدلال باحدهما
اي بثبوت احدهما على ثبوت الاخر اذ اثبت المساواة بينهما في المعنى الذي بني الاستدلال
عليه اذ لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوته كما يقال
هذه الخشبة مستها النار لانها محترقة نحو ان يقال ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح
كالحج فيجب الصلوة والصوم بالشروع فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع
فنقول الغرض الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم ما شرع لثبوت التساوي بينهما
بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القربة وهو النذر فلان يجب رعاية
ما هو القربة اولى والا اي وان لم يكن بجعل العلة معلولا والمعلول علة فخالصة
ليس فيها معنى المناقضة فان قامت المعارضة الخالصة على نفي عليته اي علية
ما اثبت المعلل عليته قبلت المعارضة وان قامت على علية شيء اخر فان قصر ذلك
الشيء الاخر او تعدى الى مجمع عليه لا تقبل اما اذا قصر فلما سبق ان التعليل لا يكون الا
للتعدية وذلك كما قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب
والفضة فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية لا الوزن وتقبل عند الشافعي لان مقصود
المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا بين علية وصف اخر احتمل ان يكون كل منهما
مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال واما اذا تعدى
الى مجمع عليه فلجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى وان تعدى الى مختلف فيه تقبل عند النظار

نحو ان يقال م

كما اذا قيل الجص بالجص مكيل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة فيعارض بان العلة هى
الطعم فيتعدى الى الفواكه وما دون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وحرمان الربوا فيهما مختلف
فيه فمثل هذا يقبل عند اهل النظر لان الخصمين قد اتفقا على ان العلة احد الوصفين فقط اذ
لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع فى الفرع المختلف فيه فاثبات علية احدهما يوجب نفى علية
الآخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلل علية وصف
المعترض ايضا قولا بتعدد العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا الكيل والوزن ثم التزم ان الاقتيات
والادخار ايضا علة ليتعدى الى الارز لكن لا يمكنه ان يلتزم ان الطعم ايضا علة لانه
ينكر جريان الربوا فى التفاح مثلا فان قيل الكلام فيما اذا ثبت علية وصف المعلل وتاثيره
وانتفاؤه بثبوت علية وصف المعترض ليس اولى من العكس اجيب بان المراد ان ثبوت
علية كل منهما يستلزم انتفاء علية الآخر بناء على ان العلة واحد لا غير فلا يصح الحكم
بعلية احدهما ما لم يرجح وليس المراد انه يبطل علية وصف المعلل ويثبت صحة علية
وصف المعترض بمجرد المعارضة لا عند الفقهاء لانه ليس لصحة علية احد الوصفين تاثير
فى فساد الآخر نظرا الى ذاتهما لجواز استقلال العلتين السابع القول بموجب العلة وهو
التزام السائل ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف فى الحكم المقصود وهذا معنى قولهم
هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه وهو
يقع على ثلثة اوجه الاول ان تلزم المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مع
انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه فيكون القول بالموجب التزام السائل ما يلزم المعلل
الخ اما بصريح عبارته اى عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا
ينافى القصاص كالقتل بالحرق فيجاب بان النزاع ليس فى عدم المنافاة بل فى ايجاب القصاص
او بحملها اى بحمل المعترض عبارة المعلل على غير مراده اى المعلل كقوله مسح الراس ركن
فى الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول يسن عندنا ايضا لكن الفرض البعض كقوله
تع برؤسكم وهو ربع او اقل والاستيعاب تثليث وزيادة فان المعلل يريد بالتثليث
اصابة الماء محل الفرض ثلث مرات والسائل يحمله على جعله ثلثة امثال الفرض حتى
لو صرح المعلل بمراده لم يمكن القول بالموجب بل يتعين الممانعة والثانى ان يلزم المعلل
بتعليله ابطال ما يتوهم المعلل انه ماخذ الخصم وليس كذلك فالقول بالموجب التزام

حرمان نسخه

١٢٦

التزام السائل ما يلزم المعلل ابطال الخ كما اذا قال الشافعى فى السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد
اباحة وتاويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة الابراء
فى اسقاط الضمان والثالث ان يسكت المعلل عن مقدمة مشهورة لشهرتها والسائل
يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع فى المطلوب للنزاع فى المقدمة المطوية ثم ان المطوية
اما ان يحتمل ان تنتج مع المذكورة نقيض حكم المعلل كقوله المرافق لا تغسل لان الغاية
لا تدخل تحت المغيا كالليل يعنى انها غاية كالليل فلا يدخل مثله فيكون هذا قياسا
لا دليلا اخر كما زعم صاحب التلويح فنقول نحن نسلم ذلك لكنه غاية للاسقاط
ولو ذكر انها غاية للغسل لم يرد الا منعها واما ان لا يحتمله كقوله يشترط فى الوضوء
النية لانه ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلوة فنقول ومن اين يلزم اشتراطها
فى الوضوء فهذا يرد لسكوته عن الصغرى اذ لو ذكرها لم يرد الا منعها نحو لا نم ان
الوضوء ثبت قربة واذا دفع اى القياس بان اورد عليه الوجوه المذكورة من الدفع
تعين الانتقال اى انتقال القايس فى قياسه من كلام الى اخر والكلام المنتقل اليه
ان كان غير علة او حكم فهو حشو فى القياس خارج عن المبحث والا فاما ان يكون فى
العلة فقط او الحكم فقط والعلة والحكم جميعا والانتقال فى العلة فقط اما ان يكون
لاثبات علة القياس وحكمه اذ لو كان لاثبات حكم اخر لكان انتقالا فى العلة والحكم
جميعا والانتقال فى الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو حشو
فى القياس خارج عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد ان يكون اثباته
بعلة القياس والا يكون انتقالا فى العلة والحكم جميعا والانتقال فى العلة والحكم يجب
ان يكون فى حكم يحتاج اليه حكم القياس والا يكون حشوا فى القياس فصارت الاقسام
المعتبرة فى المناظرة اربعة اشار الى الاول بقوله اما من علة الى علة اخرى لاثبات
العلة الاولى وهى علة القياس وهذا القسم انما يتحقق فى الممانعة لان السائل لما منع
وصف المجيب عن كونه علة لم يجد بدا من اثباته بدليل اخر كما اذا قال الصبى المودع
اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكره الخصم احتاج
الى اثباته والى الثانى بقوله او من علة الى اخرى لاثبات الحكم الاول وهذا انما يتحقق
فى فساد الوضع المناقضة لو لم يكن دفعها ببيان الملايمة والتاثير والى الثالث بقوله

الفتوى نسخه

او من علة الى اخرى لاثبات حكم اخر غير حكم القياس لكنه ليس باجنبي عنه بل يحتاج اليه
الحكم الاول وهو حكم القياس كقولنا ان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة
فلا يمنع عن الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار للبايع والاجارة فان قال الخصم المانع
عندى ليس عقد الكتابة بل نقصان فى الرق كعتق ام الولد والمدبر قلنا الرق لم ينقص
واثبتناه بعلة اخرى كما قلنا الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا فى الرق
والى الرابع بقوله واما من حكم الى حكم اخر بالعلة الاولى كذلك اى يحتاج اليه
الحكم الاول كما اذا اثبتنا نقصان الرق فى المسئلة الاولى بالعلة الاولى كما نقول احتماله
الفسخ دليل على ان الرق لم ينقص وهذان القسمان انما يتحققان فى القول بالموجب لانه لما سلم
الحكم الذى رتبه المجيب على العلة وادعى النزاع فى حكم لم يتم مرام المجيب فينتقل الى اثبات
الحكم المتنازع فيه بهذه العلة ان امكنه والا فبعلة اخرى والكل صحيح اتفاقا الا الثانى
فانه مختلف فيه جوزه بعضهم لان الغرض اثبات حكمه فلا يبالى باى دليل كان ونفاه
اخرون لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى بعد انقطاعا فى عرف النظار فقيل بناء على
هذا الاختلاف قصة الخليل منه قال المجوزوا هذا القسم ان قصة ابراهيم عليه السلام
حيث قال فان الله يأتى بالشمس من المشرق الاية من هذا القبيل وقيل لا قال النافون
انها ليست منه لان كلامنا فيما اذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل اخر واما
اذا اتضح دليله فكان قدح المعترض فاسدا الا انه اشتمل على تلبيس ربما يشتبه على بعض
السامعين فلا نزاع فى جواز الانتقال وقصة الخليل من هذا القبيل فان معارضة اللعين
كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالة حيوته ليس باحياء الا ان الخليل انتقل
الى دليل اوضح وحجة ابهر ليكون نورا على نور ومع ذلك لم يجعل انتقاله خاليا عن توكيد
الاول وتوضيح وتبكيت للخصم وتفضيح كانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن
فالشمس بمنزلة الروح للعالم فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه
بان تاتى الشمس من جانب المغرب تذنيب عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة
الفاسدة التى يحتج بها البعض فى اثبات الاحكام ليبين فسادها فيظهر انحصار الصحيحة
فى الاربعة وهذا غير التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة
غير صالحة للتمسك كمفهوم المخالفة ونحوه قد يتمسك فى اثبات الاحكام الشرعية بحجج فاسدة

فاسدة منها الاستصحاب اى استصحاب الحال وهو جعل الامر الثابت فى الماضى باقيا الى
الحال لعدم العلم بالمغير ففيه جعله مصاحبا للحال او العكس وهو حجة عند الشافعى فى اثبات
كل حكم نفيا كان او اثباتا ثبت بدليل يوجبه ثم شك اى وقع الشك فى بقائه اى لم يقع
ظن بعدمه فبعضهم بالضرورة اى قال بعض الشافعية ان ما يحقق وجوده او عدمه
فى زمان ولم يظن معارض يزيله فان لزوم ظن بقائه ضرورى ولهذا يراسل العقلاء اصحابهم
كما كانوا ايشا فهونهم ويرسلون الودايع والهدايا ويعاملون بما يقتضى زمانا من التجارات
والقروض والديون وبعضهم استبعد وادعوى الضرورة فى محل الخلاق فتمسكوا بوجهين
اشار الى الاول بقوله ببقاء الشرايع يعنى لو لم يكن الاستصحاب حجة لما وقع الجزم بل الظن
ببقاء الشرايع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه السلام
الى زمن نبينا صلى الله عليه وسلم وبقاء شرعه الى يوم الدين والى الثانى بقوله وبالاجماع
على اعتباره اى الاستصحاب فى كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية
فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك فى طريان الضد والاستصحاب عندنا حجة فى الدفع اى
دافع لاستحقاق الغير لا فى الاثبات اى غير مثبت لحكم شرعى ولذا قلنا يجوز الصلح على الانكار
ولم يجعل اصالة براءة ذمة المنكر حجة على المدعى ومبطلا لدعواه فان قيل ان قام دليل على حجته
لزم شمول الوجود والا لزم شمول العدم اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم
مستند الى عدم دليله والاصل فى العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود لان الدليل الموجب
للحكم لا يدل على البقاء وهو ظاهر ضرورة ان بقاء الشئ غير وجوده لانه عبارة عن استمرار
الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشئ موجب الحدوث شئ دون استمراره واعترض بانه
ان اريد عدم الدلالة قطعا فلا نزاع وان اريد ظنا فممنوع ودعوى الضرورة والظهور فى محل
النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعى الخصم بداهة نقيضه وايضا لا يدعى الخصم ان موجب
الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافى والدافع يدل على البقاء بمعنى
انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع اقول الجواب ان البقاء لكونه غير الوجود الاول
وحاصلا بعده محتاج الى سبب مبق غير سبب الاول فان علم او ظن وجود السبب المبقى
فالحكم به لا بالاستصحاب والا فلا حكم اذ لا موجب فليتامل والجواب عن الاول انا لا نم بقاء
الشرايع بالاستصحاب بل بقاء الشرايع بدليل اخر وهو شريعة عيسى عليه السلام تواتر

نقلها وتواطوء جميع قومه على العمل بها الى زمن نبينا صلى الله عليه وسلم وفى شريعة نبينا
الاحاديث الداله على انه لا نسخ لشريعته فان قيل هذا فيما بعد وفاته واما قبله فالدليل
الاستصحاب لا غير قلنا قد تقرر فى مباحث النسخ ان النص يدل على شرعية موجبه قطعا
الى نزول الناسخ وعدم بيان النبى للناسخ يدل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب
التبليغ عليه والجواب عن الثانى انا لا نم ان البقاء فى الفروع للاستصحاب بل البقاء فى الفروع
انما هو بسبب ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور
المناقض كجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطئ وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه
الاحكام ليس الا لتحقق هذه الافعال الموجبة للاحكام الى ظهور المناقض لا لكون الاصل فيها
هو البقاء ما لم يظهر المزيل على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لا
بقاء ما كان على ما كان لا لاثبات ما لم يكن ولا للالزام على الغير قال علماؤنا التمسك بالاستصحاب
اربعة اوجه الاول عند القطع بعدم المغير بحس او عقل او نقل ويصح اجماعا كما نطقت
به الاية الكريمة قل لا اجد فيما اوحى الاية الثانى عند العلم بعدم المغير بالاجتهاد ويصح
لابلاء العذر لا حجة على الغير الا عند الشافعى وبعض مشايخنا لانه غاية وسع المجتهد الثالث
قبل التامل فى طلب المغير وهو باطل بالاجماع لانه جهل محض كعدم علم من اسلم فى دارنا
بالشرايع وصلوة من اشتبهت عليه القبلة بلا سوال وتحر الرابع لاثبات حكم مبتداء
وهو خطاء محض لان معناه اللغوى ابقاء ما كان ففيه تغيير حقيقته ومنها اى من الحجج
الفاسدة الاستدلال بعدم المدارك اى الادلة حيث يقال لا دليل عليه فيجب نفيه وهو
فاسد لانه يوجب الجزم بالنقيضين عند فقد دليلى الطرفين وهو ظاهر ومنها التقليد
وهو اتباع الغير على اعتقاد انه اى ذلك الغير محق فى كلامه بلا دليل على وجوب اتباعه
خرج به تقليد العامى بالمجتهد فانه مستند الى دليل كما سيأتى ان شاء الله تع وهو ايضا
باطل لانه يوجب ما مر من الجزم بالنقيضين عند فقد دليلى الطرفين **باب المعارضة
والترجيح** لما كانت الادلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح
وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تتميما للمقصود
فقال اذا ورد دليلان اراد بهما الظنيين اذ لا يقع التعارض بين القطعيين لامتناع
وقوع المتنافيين فلا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت فى احتمال النقيض فلا يكون الا

الا بين الظنيين يقتضى احدهما عدم مقتضى الاخر بعينه حتى يكون الايجاب واردا على
ما ورد عليه النفى فان تساويا اى الدليلان قوة اشارة الى جواز تحقق التعارض بلا ترجيح
على ما هو الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم حج هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم
ولا يلزم اجتماع النقيضين وارتفاعهما او التحكم كما لا يلزم شئ من ذلك عند عدم شئ
من الدليلين وكان احدهما اقوى من الاخر لا بالذات بل بوصف تابع فبينهما معارضة
والقوة المذكورة رجحان حتى لو قوى احدهما بالذات لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجح
على القياس لعدم التعارض وسيأتى تحقيقه ان شاء الله تع ففى معارضة الكتاب
الكتاب والسنة السنة يحمل التعارض الصورى على نسخ الاخير اى كون الاخير ناسخا
للاول ان علم التاريخ لامتناع حقيقة التعارض فى الكتاب والسنة لانه انما يتحقق اذا
اتحد زمان ورودهما والشارع منزه عن تنزيل دليلين متناقضين فى زمان واحد بل
ينزل احدهما سابقا والاخر لاحقا ناسخا للاول لكنا اذا جهلنا التاريخ توهمنا التعارض
واذا علمنا التقدم والتاخر حملنا عليه والا اى وان لم يعلم التاريخ يطلب المخلص اى يدفع
المعارضة ويجمع بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين فان وجد المخلص فيها ونعمت
وان لم يوجد المخلص صير من الكتاب الى السنة ويعتبر السنة متاخرة عن الكتاب فالايتان
تتساقطان بالتعارض ويقع العمل بالسنة المتاخرة ولا مجال لهذا اذا كان فى جانب ايتان
او سنتان بان تتساقط الايتان بالتعارض ويعمل بالاية السالمة عنه لان اعتبار التاخر
فيها لا يتصور لاتحاد النوع ولان الادنى يجوز ان يكون بمنزلة التابع للاقوى فيرجح
بخلاف المماثل مثلا قوله تع فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله تع واذا قرئ القرآن فاستمعوا
له وانصتوا تعارضا فصرنا الى قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام قراءة
له وصير منها اى من السنة اذا وقع التعارض بين سنتين الى قول الصحابى مطلقا اى
سواء وافق القياس او لا ان قدم قول الصحابى على القياس مطلقا كما قال فخر الاسلام و
ابو سعيد البردعى والا اى وان لم يقدم مطلقا بل قدم فيما خالف القياس ففى مخالف
القياس اى فيقدم قول الصحابى فيما خالف القياس كما قال الكرخى ومنه الى القياس
مطلقا على الاول ومقيدا على الثانى والا اى وان لم يقدم على القياس اصلا كما قال الامام
شمس الائمة فكالقياس اى يكونان فى مرتبة واحدة يعمل باحدهما بالتحرى كما سيأتى فى القياس

فى القياسين ان امكن المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى قول الصحابى ومنه الى القياس
اومنها الى احدهما على الخلاف السابق مثال تعارض السنتين ماروى النعمان بن بشير ان
النبى صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الكسوف كما يصلون ركعة وسجدتين وماروت
عايشة رضى الله عنها انه عليه السلام صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات
تعارضا فصرنا الى القياس على ساير الصلوات والآى وان لم يمكن المصير الى ماذكر تقرر
الاصول اى يعمل بالاصل وتقرر الحكم على ماكان عليه قبل ورود الدليلين كما فى سؤر الحمار
حيث تعارض الاخبار والاثار وامتنع القياس من الاخبار الاخبار اما الاخبار فكما روى
انس رضى الله عنه انه عليه الصلوة والسلام نهى عن كل لحوم الحمر الاهلية وماروى انه
عليه السلام قال كل من سمين مالك لمن قال لم يبق من مالى الا هذه الحميرات وايضا روى
عبد الله بن ابى اوفى انه عليه الصلوة والسلام حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى
غالب بن ابجر انه عليه السلام اباحها فاوجب ذلك اشتباها فى لحمه ويلزم منه
الاشتباه فى سؤره لان لعابه متولد منه فاخذ حكمه فان قيل ادلة الاباحة لاتساوى
ادلة الحرمة حتى ان حرمته مما يكاد يجمع عليه قلنا هو معارض بضرورة الاختلاط والطوف
فى حق السور وان لم يبلغ حد ضرورة الهرة وتوضيحه ماقال شيخ الاسلام فى مبسوطه ان
الاختلاط فى الطهارة والنجاسة لايورث الاشتباه كما اخبر عدل بطهارته واخر بنجاسته
فانه طاهر ولا اشكال فى حرمة لحمه ترجيحا لجانب الحرمة الا انه لم ينجس الماء لما فيه من الضرورة
والبلوى اذ الحمار يربط فى الدور والافنية فيشرب من الاوانى الا ان الهرة تدخل المضايق
فيكون الضرورة فيها اشد فالحمار لم يبلغ فى الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة سؤره
ولا فى عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سؤره فبقى امره مشكلا وهذا احوط
من الحكم بالنجاسة لانه لايضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا
والعجب ان المعترض بعدما اعترض نقل هذا الكلام واما الاثار فقول ابن عمر ان سؤر
الحمار نجس وقول ابن عباس انه طاهر واما امتناع الاقيسة فاذ لايمكن الحاقه بالهرة
لانه ليس مثلها فى الطوف ولا بالكلب للضرورة فى سؤره ولا الحاق لعابه بلحمه او لبنه
فى اصح الروايتين وان روى عن محمد انه طاهر ولا يؤكل لان فيه ضرورة لاختلاطه ولا
بعرقه الطاهر فى ظاهر الرواية لان الضرورة فيه اكثر فقيل الشك فى طهارته اذ لو كان

اذ لو كان طاهرا لكان طهورا ما لم يغلب على الماء وقيل فى طهوريته اذ لايجب بعد استعماله
غسل الرأس اذا وجد الماء فالعمل بالاصل على التقديرين واحد وهو ان يحكم بان لاينجس
الماء الطاهر ولايزول الحدث الحاضر بالشك ولم يحكم ببقاء الطهورية الحاصلة لاستلزامه
الحكم بزوال الحدث واهدار دليل النجاسة مرة بخلافه اذ اجعل طاهرا غير طهور وضم
التيمم اليه وهو اى التعارض فى الكتاب والسنة امابين ايتين او قرائتين فى اية واحدة
كقرائتى الجر والنصب فى قوله تع وامسحوا برؤسكم وارجلكم فان الاولى تقتضى مسح الرجل
والثانية غسلها كما هو المذهب وسنتين قولين او فعلين او مختلفين او اية وسنة
مشهورة او متواترة والمخلص عن التعارض اى دفعه وبيان انه غير واقع وهو غير الترجيح
الذى ياتى بيانه لان التعارض للتناقض الذى يتضمنه يندفع بما يندفع به من بيان تعدد
النسبة وهذا غير دفعه من جهة الدليل وترجيح احدهما ببيان انه اقوى فلا يعتبر الاخر
امامن قبل الحكم او الحال او الزمان اما الاول فامابان يوزع الحكم باضافه ثبوت بعض
افراد الحكم الى دليل ونفيه الى دليل اخر كقسمة المال المدعى بين المدعيين المبرهنين اوبان
يحمل على تغايره اى تغاير حكم الدليلين كان يكون احد الحكمين دنيويا والاخر اخرويا كما فى ايتى
اليمين فى البقرة لايؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفى المائدة
بما عقدتم الايمان فالاولى يقتضى المواخذة بالغموس لانها مكسوبة للقلب اى مقصودة له
والثانية تنفيها لانها لم تصادف محل عقد اليمين وهو الخبر الذى فيه رجاء الصدق فندفع
بان المواخذة التى فى المائدة دنيوية لتفسيرها بالكفارة والتى فى البقرة مطلقها فتصرف
لاطلاقها الى الاخروية ولان المنوط بالعزمية وهو العقاب لاوجوب الكفارة فان اليمين
مما هزله جد واما الثانى وهو المخلص من قبل الحال فبان يحمل كل من الدليلين على حال كحمل
قرائتى التخفيف والتشديد فى قوله تع ولا تقربوهن حتى يطهرن على حال انقطاع الحيض
فى العشرة وحال انقطاعه فى اقل فان قراءة التخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال
وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على اقل ولم يعكس
لانها اذا طهرت بعشرة حصلت الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود وباقل منها يحتمل
العود فاحتيج الى الاغتسال ليتاكد الطهارة واما الثالث وهو المخلص من قبل الزمان فباختلاف
زمان الحكم الذى يتضمنه الكلام وبه يندفع التناقض او اختلاف زمان الورود اى ورود

الدليلين صريحا وعلى تقدير اختلاف زمان الورود صريحا فالمتاخر من الدليلين ناسخ للمقدم
منهما كاٰيتي العدة الاولى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن والاخرى والذين يتوفون
منكم الاية وقد سبق في بحث العام او دلالة كالحاظر يوخر عن المبيح نقلا بالحديث وهو قوله
عليه السلام ما اجتمع الحرام والحلال الا وقد غلب الحرام الحلال وعقلا بانه لو قدم الحاظر
لتكرر التغيير وهو المراد بتكرر النسخ في عبارة القوم وذلك لاصالة الاباحة في زمن الفترة
قبل شريعتنا لا في اصل الخلقة فان الناس لم يتركوا سدى في زمان من الازمنة قال تع وان من
امة الا خلا فيها نذير فلو قدم الحاظر المغير للاباحة الاصلية لغيره المبيح المتاخر فيتكرر التغيير
بالضرورة وتكرر التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك ونحو المثبت يوخر عن النافي
لما مر من لزوم تكرر التغيير لان النافي لو جعل موخرا لغير المثبت المغير للنفي الاصلي وعن عيسى
بن ابان ان النافي كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه اخر وقد دلت بعض المسائل على تقديم
المثبت وبعضها على تقديم النافي فاحتيج الى بيان ضابط في تساويهما وترجيح احدهما على
الاخر وهو ان النفي ان كان مبنيا على العدم الاصلي فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل
تساويا وان احتمل الامرين ينظر ليتبين الامر ولهذا قلنا ان لم يعرف النفي بالدليل والا اي وان
عرف به فمثل المثبت اي فالنافي مثل المثبت في الدرجة فيحتاج الى الترجيح بطريق اخر وان
احتمل النفي الوجهين اي ان يعرف بدليل وان يعرف بلا دليل بناء على العدم الاصلي ينظر فيه
اي يتامل في ذلك النفي فان تبين انه بالدليل يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلي
فالاثبات اولى فالنفي في حديث ميمونة وهو ما روي انه عليه السلام تزوجها وهو محرم مما
يعرف بالدليل وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ما روي انه تزوجها وهو حلال ورجح
رواية ابن عباس على رواية يزيد بن الاصم لانه لا يعدله في الضبط والاتقان واذا اخبر بطهارة
الماء ونجاسته فالطهارة مما يعرف بالدليل فان بينه كان كالاثبات فيجب العمل بالاصل والا
فالنجاسة وعلى هذا الاصل يتفرع الشهادة على النفي واما في معارضة القياس القياس عطف
على قوله في الكتاب فلا نسخ ان علم تاخر احدهما اذ لا مدخل للراي في بيان انتهاء مدة الحكم
ولا تساقط ان لم يعلم التاخر ولم يوجد المخلص كما في النصين حتى يعمل بعده بظاهر الحال اذ في
النصين انما يقع التعارض للجهل بالناسخ فلا يصح العمل باحدهما مع الجهل واما في القياسين
فكل منهما صواب بالنظر الى الدليل فيكون مفيدا في حق العمل وان كان بالشرط الاتي بل الواجب

بل الواجب على طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته العمل بايهما شاء بشهادة قلبه وانما
اشترط ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان لا يبقيان حجة في اصابة الحق وللقلب المؤمن نور
يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه فيرجع عليه واما الترجيح فهو في اللغة اثبات الفضل في
احد جانبي المعادلة وصفا اي بما لا يقصد المماثلة فيه ابتداء كالحبة في العشرة بخلاف الدرهم
فيها ومنه قوله عليه السلام زن وارجح نحن معاشر الانبياء هكذا نزن اي زد عليه فضلا
قليلا يكون تابعا بمنزلة الجودة لا قدرا يقصد بالوزن للزوم الربوا وفي الاصطلاح اثبات
فضل احد الدليلين المتماثلين وصفا تمييز من اضافة فضل الى احد وقد علم ما سبق بعض
وجوهه اي وجوه الترجيح الكائنة في الكتاب والسنة بالمتن وهو ما يتضمنه الكتاب والسنة
من الامر والنهي والخاص والعام ونحو ذلك والترجيح باعتباره كترجيح النص على الظاهر والمفسر
على النص والمحكم على المفسر ونحو ذلك والسند وهو الاخبار عن طريق المتن من متواتر ومشهور
واحاد مقبول او مردود والترجيح باعتباره يقع في الراوي كالترجيح بفقهه وفي الرواية كترجيح
المشهور على الاحاد وفي المروي كترجيح المسموع من النبي عليه السلام على ما يحتمل السماع كما اذا
قال احدهما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الاخر قال رسول الله وفي المروي عنه
كترجيح ما لم يثبت انكار لروايته على ما ثبت والحكم كترجيح الحظر على الاباحة والامر الخارج
كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة في المطولات وعلم
بما سبق ايضا بعض وجوه الترجيح في القياس بالاصل اي بحسب اصله اما بقطعية حكم
اصله لا يقال الظني لا يعارض القطعي لان الترجيح انما هو بين القياسين ولا يكون القياس
بقطعية حكم اصله قطعيا واما بحسب قوة ظن دلالة الظنية فيتضمن ما يذكر في ترجيح
النصوص واما بالاتفاق على كونه شرعيا الا كالعدم الاصلي واما بالاتفاق على عدم نسخه
واما بالاتفاق على جريه على سنن القياس واما بالاتفاق على كونه معللا في الجملة وبحسب
حكم الفرع اما بمشاركته للاصل في نوع الحكم والعلة ثم في نوع العلة ثم في نوع الحكم ثم
في الجنس الاقرب فالاقرب واما لنحو ما مر في النص بحسب الحكم من تقدم الحظر والوجوب
على الندب والاباحة والكراهة والاثبات على النفي واما لثبوته قبل القياس اجمالا والقياس
لتفصيله فانه اولى من ثبوته ابتداء لاختلاف في الثاني واما لقطع وجود العلة فيه واما
لقوة ظن وجودها وبحسب العلة اما بقطعيتها كالمنصوصة والمجمع عليها واما بقوة

مسلكها كالنص الظاهر حسب مراتبه السالفة والاجماع على غيرها من المسالك واما
بالاتفاق على صحة عليته فالمتحدة اولى من المتعددة والوصف الحقيقي من الاقناعي الاعتباري
والثبوتي من العدمي والباعث من مجرد الامارة ان جوز والمنضبطة من المضطربة والظاهرة
من الخفية والمتعدية من القاصرة ان جوز والموثرة على الكل وعلى هذا القياس و بحسب الامر
الخارج ويجري فيه ما مر في النص من الوجوه ومنه عدم لزوم المحذور من تخصيص عام و
ترك ظاهر و ترجيح مجاز وغير ذلك وقد جرت عادة القوم انهم ذكروا في الاخير اعني القياس
اربعة من وجوه الترجيح الاول قوة الاثر كما في الاستحسان والقياس ان الاستحسان اذا اقوى
اثره يقدم على القياس وان كان ظاهر التاثير اذ العبرة لقوة التاثير لا الوضوح والخفاء لان
القياس انما صار حجة بالتاثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف
الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة ليختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية
وهي مما لا يتفاوت وانما اشتراطها لظهور جانب الصدق والثاني قوة ثباته اي الوصف
على الحكم المشهور به والمراد به فضل التاثير بان يكون الزم له من لزوم الوصف المعارض
لحكمه لثبوت تاثيره بالادلة المتعددة من النص والاجماع دون المعارض كقولنا في صوم
رمضان انه متعين فلا يشترط تعيينه بالنية كالنفل فانه لتعينه لا يحتاج الى تعيين
النية اولى من قول الشافعي انه فرض فيشترط تعيينه كالقضاء لان تاثير الفرضية في الامتثال
لا التعيين ولذا جاز الحج بمطلق النية وبنية النفل عنده وتادى الزكوة عند هبة جميع المال
من الفقير او تصدقه والثالث كثرة الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف او نوعه كقولنا
في مسح الراس انه مسح فلا يسن تكراره كساير الممسوحات اولى من قول الشافعي انه ركن فيسن
تكراره كالغسل اذ يشهد لتاثير المسح في عدم التكرار اصول كمسح الخف والتيمم والجوارب
والجبيرة ولا يشهد لتاثير الركن في التكرار الا الغسل قيل كثرة الاصول ككثرة الرواة في
الخبر وايضا الترجيح بها ترجيح بكثرة العلة قلنا العلة هو الوصف لا الاصل وكثرة الاصول
يفيد قوته ولزومه فهي كالشهرة او التواتر او موافقة رواية الاعلم نعم هذا قريب
من القسم الثاني بل الاول قال شمس الائمة الثلثة راجعة الى الترجيح بقوة تاثير الوصف
والجهات مختلفة فالمنظور في قوة الاثر نفس الوصف وفي الاخيرين الاصل والرابع العكس
اي عدم الحكم عند عدم الوصف كقولنا في مسح الراس مسح فلا يسن تكراره اولى لانعكاسه

لانعكاسه فان كل ما ليس بمسح يسن تكراره من قوله ركن فيسن تكراره من قوله ركن فيسن
تكراره لعدم انعكاسه لان المضمضة متكررة وليست بركن اعلم ان التعارض كما يقع بين
الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح
من وجه فشرع في بيانه فقال واذا تعارض سبباه اي سببا الترجيح فالذاتي اي الوصف
القايم به بحسب ذاته او ببعض اجزائه اولى من الحالي اي الوصف القايم بذلك الشئ
بحسب امر خارج عنه لوجهين اشار الى الاول بقوله لسبق الذات وجودا من الحال فيقع
به الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد امضي حكمه قال شمس الائمة اذا حكم
بشهادة مستورين بالنسب والنكاح لرجل لم يتغير بشهادة عدلين لاخر وليس ذلك
الا لترجيح الذات على الوصف والى الثاني بقوله وقيام الحال به اي بالذات وما يقوم
بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه فلو رجحنا الحالي العارض لزم ابطال
الاصل بالوصف كقولنا في صوم رمضان اذا وجد النية في اكثر اليوم يصح وقال الشافعي
لا يصح لانتفاء النية في بعض العبادة وترجيحنا بالكثرة اولى من ترجيحه بالعبادة فان
قلت ما ذكرتم انما يصح في ذات الشئ وحاله لا في مطلق الذات والحال اذ قد يقدم حال الشئ
على ذات شئ اخر كحال الاب وذات الابن قلت قد اشير في تفسيري الذات والحال ان الكلام
فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم به بحسب ذاته او اجزائه والاخر
بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشئ بحسب امر خارج عنه كوصفي الكثرة والعبادة
للامساك فان الاول بحسب الاجزاء والثاني بجعل الشارع والا فكما ان العبادة حال
الامساك فكذلك الكثرة تذييل كما ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة وسماه
تذنيبا تكميلا للمقصود كذلك ختم بحث الترجيحات المقبولة ببحث المردودة وسماه تذييلا
والمناسبة لا يخفى على الفطن فقال وقد يرجح اي يقع ترجيح احد المتعارضين على الاخر
من قبل الشافعية بوجوه فاسدة منها غلبة الاشباه وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين
شبه من وجه واحد وبالاصل الاخر المخالف للاصل الاول شبه من وجهين او وجوه
لان القياس لم يجعل حجة الا للافادة غلبة الظن ولا شك ان الظن يزداد قوة بكثرتها
اي كثرة الاشباه كالاصول اي كما يزداد بكثرة الاصول قلنا الاشباه علل اي اوصاف
يصلح ان يجعل عللا وكثرتها اي كثرة العلل لا توجب ترجيحا ككثرة الايات والاخبار بخلاف

كثرة الاصول فان الوصف ههنا واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب قوته وثباته على الحكم
فاما هناك فالاصل واحد والاوصاف متعددة اذ كل شبه وصف على حدة يصلح للجمع
بين الاصل والفرع فكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد و
الوالد من وجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم بوجوه كجواز دفع الزكوة لكل واحد منهما لصاحبه
وحل حليله كل لصاحبه وقبول الشهادة من الطرفين وجريان القصاص بينهما بخلاف الولد
مع الوالد فان القصاص لا يجرى فيهما من الطرفين فالشبه بابن العم اغلب فلا يعتق كابن
العم وهذا باطل لما قلنا ان كل شبه يصلح قياسا والترجيح بقياس اخر لا يجوز ومنها اى من الوجوه
الفاسدة عموم الوصف الذى جعل علة مثل ترجيح اصحاب الشافعى التعليل بوصف الطعم
فى الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم يعم القليل وهو الحفنة مثلا
والكثير وهو المكيل والتعليل بالكيل والجنس لا يتناول الا الكثير فكان التعليل بالطعم اولى لانه
اوفق بالمقصود لان المقصود من التعليل تعميم حكم النص وهو فاسد لان خاص اهل الوصف وهو
النص فانه فرعه لكونه مستنبطا منه راجح على العام عنده لانه يجعل العام ظنيا والخاص
قطعيا كما سبق فى مباحث التخصيص فكيف يصح هذا اى جعل العام راجحا على الخاص واقول
فيه بحث لان رجحان خاص النص باعتبار الدلالة فان المقصود بالالفاظ الدالة على المعانى
ولما كانت دلالة الخاص قطعية ودلالة العام ظنية عنده قدمه على العام بخلاف العلة
فان المقصود بها ليس الدلالة بل افادة حكم فى الفرع والاعم افيد ولان التعدى غير مقصود
من التعليل عنده حيث جوز التعليل بعلة قاصرة فبطل الترجيح بالعموم الذى هو عبارة عن زيادة
التعدى واقول فيه ايضا بحث لانه وان جوز التعليل بالقاصرة لكنه معترف باولوية المتعدية
بلا مرية ومنها اى من الوجوه الفاسدة قلة الاجزاء فالعلة البسيطة كالثمنية او الطعم اولى من
ذات جزئين لقربه من الضبط وبعده عن الغلط والخلاف وهو فاسد لان العبرة بالمعنى لا
الصورة يعنى ان الترجيح بالمنفرد باعتبار صورة العلة وترجيحنا المتعدد فيما نقول باعتبار
التاثير الثابت بالنص كما فهمنا القدر والجنس من اشارة المماثلة المذكورة فيه فاين هذا
من ذاك ومنها اى من الوجوه الفاسدة كثرة الادلة لان الظن بها اقوى وابعد عن الغلط
اذ كل منها يفيد قدرا من الظن ولان ترك الاقل اسهل من ترك الاكثر وهو فاسد لمعنى الترجيح
لغة وعرفا فانه يدل على الرجحان وهو لا يكون الا بالوصف التابع لا بالامر المستقل ولان استقلال

استقلال كل من الادلة بافادة المقصود جعل الغير فى حقها كان لم يكن لانه يؤدى الى تحصيل
الحاصل فان قيل اى سر فى انا نرجح بالكثرة فى بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح
الصحة على الفساد بالكثرة فى صوم غير منوى من الليل ولا نرجح بالكثرة فى بعض المواضع كما لم
نرجح بكثرة الادلة اجيب بان السر فيه ان الكثرة معتبرة فى كل موضع يحصل بها فيه هيئة
اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث هو المجموع وانها غير معتبرة فى كل موضع لا يحصل
بها فيه تلك الهيئة ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع وكثرة الاصول من الاول
لانها دليل قوة تاثير الوصف فهى راجعة الى القوة فتعتبر وكذا الكثرة التى فى الصوم فان الحكم
قد تعلق بالاكثر من حيث هو هو لا بكل واحد وكثرة الادلة من الثانى لان كل دليل مؤثر بنفسه
لا مدخل فيه لوجود الاخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا المجموع من حيث المجموع واذا بطل
الترجيح بكثرة الادلة فلا يرجح اى لا يقع الترجيح بين الروايتين بكثرة الرواة ما لم يشتهر اى
ما لم يبلغ حد الشهرة لان الهيئة الاجتماعية تحصل ولا يرجح نص باخر اى بنص اخر وكذا القياس
اى لا يرجح قياس بقياس يوافقه فى الحكم دون العلة ليكون من كثرة الادلة اذ لو وافقه
فى العلة كان من كثرة الاصول لا كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة الا عند تعدد
العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذى به يصير حجة هو العلة لا الاصل **المقصد الثانى**
من الكتاب فى الاحكام وما يتعلق بها فرغ من مباحث الادلة فشرع فى مباحث الاحكام وما
يتعلق بها من مباحث الحاكم والمحكوم به وعليه وهو مرتب على اربعة احكام اركان كما كان
مباحث الادلة كذلك ركن فى الحكم وركن فى الحاكم وركن فى المحكوم به وركن فى المحكوم عليه
وابتداء بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالحاكم لان الحكم منه ثم بالمحكوم به لان
الخطاب يتعلق به اولا وبواسطة انه مضاف الى المكلف وعبارة عن فعله يصير المكلف
محكوما عليه الركن الاول فى الحكم عرفه بعض الشافعية بخطاب الله تع المتعلق بافعال
المكلفين والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام اذا ظهر والقيد الاخير لادخال خطاب
المعدوم على قول الشيخ والتعريف فى افعال المكلفين للجنس مجازا فيتناول حكم كل مكلف بخصوصه
كخواص النبى عليه السلام وبه يندفع ما يقال لا يندرج تحته حكم اذ لا حكم يتعلق بكل فعل لكل
مكلف والخطاب جنس وخرج باضافته الى الله تع خطاب غير الله تع وبوصفه بالمتعلق
بافعال المكلفين خرج خطابه المتعلق بذاته وصفاته وافعاله قيل لكن بقى تحته مثل والله

خلقكم وما تعملون والقصص فلا يطرد فزيد بالاقتضاء او التخيير اى اقتضاء الفعل او تركه
او تخييره بينهما ليخرج ذلك ثم اورد الاحكام الوضعية على انعكاسه والوضع خطاب
الشارع يتعلق شئ بالحكم التكليفى وحصول صفة له باعتباره ككونه دليلا له او سببا
او شرطا او مانعا او غير ذلك فزيد او الوضع لتعميمه ولما كان الحكم فى اصطلاحنا ما
ثبت بالخطاب لا هو قلت وهو اثر خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او
التخيير او الوضع فهو اى الحكم بناء على هذا التعريف نوعان الاول تكليفى والثانى وضعى
اما التكليفى وهو اثر الخطاب المذكور فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب ونحوه
من الحرمة والندب فانها صفات للصلوة والقتل والنوافل مثلا او يكون اثر اله اى لفعل
المكلف ولا بحث عنه ههنا كالملك فانه اثر لفعله الذى هو الشرى ونحوه وما يتعلق به
كملك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين فى الذمة والاول اى ما هو صفة لفعل المكلف
اما ان يعتبر فيه اى فى مفهومه وتعريفه اولا وبالذات المقاصد الدنيوية اى الحاصلة
فى الدنيا كتفريغ الذمة المعتبر فى مفهومه صحة العبادة او الاخروية اى الحاصلة فى الآخرة
كالثواب على الفعل والعقاب على الترك المعتبر فى مفهوم الوجوب وانما قيد الاعتبار بالاولية
لانه قد يعتبر فى نحو الصحة الثواب وفى نحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا اولا وليس المراد
باعتبار المقصود الدنيوى او الاخروى ابتناء الحكم على حكم ومصالح متعلقة بالدنيا
والآخرة اذ من البعيد ان يقال صحة الصلوة مبنية على حكمة دنيوية وحرمة الخمر على
حكمة اخروية فان قيل ليس فى صحة النوافل تفريغ الذمة قلنا لزم بالشروع فحصل
بادائها تفريغ الذمة اما عبادة الصبى ففى حكم المستثنى لما سيجئ فى بحث العوارض
فالكلام ههنا فى فعل المكلف فقط والاول وهو الذى يعتبر فيه المقاصد الدنيوية
ينقسم الفعل باعتباره الى صحيح وباطل وفاسد والى منعقد وغيره ونافذ وغيره ولازم
وغيره وذلك لان المقصود الدنيوى فى العبادات تفريغ الذمة وفى المعاملات والاختصاصات
الشرعية وهى الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة وملك المتعة فى النكاح
وملك المنفعة فى الاجارة والبينونة فى الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق
عليه ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها فيرجع ذلك الى المعاملات فكون
الفعل موصلا الى المقصود الدنيوى كما ينبغى يسمى صحة والفعل صحيحا وكونه بحيث لا يوصل

لا يوصل اليه اصلا يسمى بطلانا والفعل باطلا وكونه بحيث يقتضى اركانه وشرايطه الايصال
اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا والفعل فاسدا ثم فى المعاملات احكام اخرى
منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم
النفاذ ترتب الاثر عليه كالملك مثلا فبيع الفضولى منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث
لا يمكن رفعه ويعلم منها مقابلاتها فظهر بزيادة قيد كما ينبغى فى تعريف الصحيح الفرق
بينه وبين النافذ وصحة مقابلة الصحيح للفاسد فليتأمل والثانى وهو ان يعتبر
فيه المقاصد الاخروية ينقسم الفعل باعتباره الى قسمين الاول عزيمة وهى ما شرع
ابتداء غير مبنى على اعذار العباد فان كان اتيانه راجحا على تركه عند الشارع بالنص
عليه او على دليله فمع المنع من الترك بقطعى من الادلة فرض ومع المنع من الترك بظنى
من الادلة واجب وان كان اتيانه راجحا على تركه بلا منع من الترك سنة ان كان ذلك
الفعل طريقة مسلوكة فى الدين سلكها الرسول صلى الله عليه وسلم او غيره ممن هو
علم فى الدين قال عليه الصلوة والسلام عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين
من بعدى والا اى وان لم يكن طريقة مسلوكة فى الدين فنفل ويسمى مستحبا ومندوبا
ايضا وان عكس عطف على قوله فان كان اتيانه راجحا على تركه اى ان كان تركه راجحا
على اتيانه فمع المنع من الاتيان حرام وبلا منع منه مكروه وان استويا اى طرفا الاتيان
والترك فى نظر الشارع بان حكم بذلك صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام فى متعلق
الحكم الشرعى فيخرج فعل البهايم والصبيان والمجانين ونحو ذلك فمباح فان قلت
جميع ذلك ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية وليس فى هذه التعريفات المستفادة من
التقسيم اشارة الى ذلك اجيب بانه يجوز ان يكون التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا
ولو سلم ففى الرجحان وللاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب فان قلت قد يكون
الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف لا صفة له كاباحة الانتفاع
الثابتة بالبيع وحرمة الوطئ الثابتة بالطلاق اجيب بانها من صفاته ايضا اذ الانتفاع
والوطئ فعل المكلف ولا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثرا له فان قلت
عد المباح من قبيل الحكم التكليفى غير صحيح لان التكليف الزام ما فيه كلفة ومشقة
ولا الزام فى الاباحة قلت ذلك من باب التغليب فان قلت لا يخفى ان الرخصة الاتية

ايضا تتصف بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى للتخصيص
بالعزيمة قلت اتصافها بها من ضرورة كونها من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية
ولا يلزم من ذلك صحة تقسيمها الى تلك الاقسام فانها مبنية على امرين احدهما وجود
الاقسام على التمام وهو فى الاولى لا الثانية اذ لا رخصة تسمى سنة او حراما يستوجب
العقاب والثانى كون الجهة التى بها صح التقسيم وحصل الاقسام معتبرا فى المقسم اولا
وبالذات ولا يكفى وجودها فى الجملة فان اللفظ الموضوع اذا قسم من حيث الوضع الى الظاهر
والنص والمفسر والمحكم لم يصح بل يجب فيه تقسيمه الى الخاص والعام والمشترك فكذا الحال
ههنا فان جهة المشروعية التى هى مبنى التقسيم الى الاقسام المذكورة وان وجدت فى الرخصة
لكنها ليست اولا وبالذات كما فى العزيمة بل المعتبر فيها بالذات جهة الخفة المبنية على العذر
كما سيظهر ان شاء الله تع واذا عرفت ما ذكرنا من مفهومات الاقسام فالفرض لازم
علما وعملا اى يلزم اعتقاد حقيته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعى فيكفر منكره بالقول
او الاعتقاد ويكفر مستخفه ايضا لان الاستخفاف بشرعى يقينى يوجب الكفر لانه دليل
الانكار ويفسق تاركه بلا عذر كالاكراه والنسيان وقد يطلق الفرض على ما لم يثبت بدليل
قطعى بل على ما يفوت الجواز بفوته ويسمى فرضا عمليا كالوتر عند ابى حنيفة رضى الله عنه
حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وكمقدار الربع فى مسح الراس فاذا لم يثبت بدليل
قطعى فلا يكفر منكره بل يفسق اى يحكم بكونه ضالا فاسقا ان استخف باخبار الاحاد
لان رد خبر الواحد والقياس بدعة ان كان متأولا فانه لا يفسق ولا يضلل لان التاويل
فى مظانه من سيرة السلف ثم ان حصل المقصود من شرعيته بمجرد حصوله ففرض كفاية
كالجهاد المقصود منه اعلاء كلمة الله تع باذلال اعدائه وحكمه اللزوم على كل اى كل
واحد من المخاطبين وسقوطه بفعل البعض لان الجميع اذا تركوا اثموا فلو لم يكن اللزوم على
كل لما اثموا بالترك فان قيل رفع الحكم نسخ ولا نسخ بعد النبى صلى الله عليه وسلم قلنا ليس
رفع الحكم مطلقا نسخا بل اذا كان بدليل شرعى متراخ وهذا ارتفاع بطريق عقلى لارتفاع
شرطه وهو فقد المقصود وقيل يجب على البعض لانه لو وجب على الجميع لما سقط بفعل
البعض قلنا لا نم اللزوم كيف قد يسقط ما فى ذمة الاصيل باداء الكفيل والاختلاف فى
طرق الاسقاط لا ينافى وحدة الساقط فى الحقيقة كما فى الكفالة وان لم يحصل المقصود من

من شرعيته لكل احد الا بصدوره منه ففرض عين كتحصيل ملكة الخضوع للخالق بقهر النفس
الامارة بتكرار الاعراض عما عداه والتوجه اليه فى الصلوة وحكمه اللزوم على من فرض عليه
حتما وقطعا حتى لا يبرا ذمته باداء غيره وقد يفرض واحد مبهم من امرين فصاعدا كما
فى خصال الكفارة فان الواجب عندنا احدها مبهما وتحقيقه ان الواحد من تلك الامور
من حيث مفهومه الذى لا يتعدد اصلا معلوم ومن حيث تعددها صادق عليه مبهم و
مخير فيه ومعنى وجوبه وجوب تحصيله فى ضمن معين ما وان كان نفسه واحدا جنسيا
ومعنى تخييره التخيير فى ايقاعه بين المعينات وكان الواجب معلوما كلف بايقاعه معينا
لكن يتوقف ايقاعه كذلك على خصوصيات خير بينها والواجب لا يلزم الا عملا اى لا علما
فهو كالفرض العملى الا فى الفوت اى فوت الجواز بفوته فان الواجب ليس مثله فى ذلك
بل فى ان جاحده لا يكفر بل يفسق ان لم يكن متأولا وقد استخف باخبار الاحاد وقد يطلق
لفظ الواجب على الفرض ايضا فيكون اعم من الفرض والواجب بمعنى ان يكون اتيانه
راجحا على تركه مع المنع سواء ثبت بقطعى او ظنى كقولهم الصلوة واجبة والزكوة واجبة
ونحو ذلك وتارك كل من الفرض والواجب يستحق العقاب للايات والاحاديث الدالة
على وعيد العصاة الا ان يعفو الله تع بفضله وكرمه او بتوبة العاصى وندمه للنصوص
الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق الله تع فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا
غفران بدون التوبة وهى مسئلة وجوب الثواب والعقاب على الله تع عندهم والسنة
نوعان الاول سنة الهدى اى مكمل للدين وتاركها مسيئ يستحق اللوم كصلوة العيد
والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة والسنن الرواتب ولذا لو تركها قوم عوتبوا
او اهل بلد وامروا قوتلوا وهى التى قال محمد رح فى كتاب الاذان تارة يكره واخرى اساء
والثانى سنة الزوايد وتاركها لا يستحقه اى اللوم كتطويل اركان الصلوة وسيره عليه
السلام فى لباسه كالبيض وقيامه وقعوده وهى التى قال محمد رح فى كتاب الاول وغيره
لا باس ومطلقها اى مطلق السنة بان يقال ان من السنة كذا مطلق عندنا اى شامل
لسنة النبى عليه السلام وسنة غيره خلافا للشافعى فانها عنده مختصة بسنة الرسول
صلى الله عليه وسلم وقد تطلق السنة على الثابت بها كما روى عن ابى حنيفة ان الوتر سنة
وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض والاخر سنة اى واجب بالسنة والنفل

يثاب فاعله اى يستحق الثواب ولا يسئ تاركه اورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلاث
ايات فى قرآءة الصلوة فان كلا منهما يقع فرضا ولا يذم تاركه واجيب عن الاول بان
المراد الترك مطلقا وعن الثانى بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا فانقلبت فرضا
بعد تحققها لدخولها تحت قوله فاقرؤا ما تيسر من القرآن كالنافلة بعد الشروع
تصير فرضا حتى لو افسد يجب القضاء ويعاقب على تركها كما سياتى وهو دون سنن
الزوايد فى المرتبة لانها صارت طريقة مسلوكة فى الدين وسيرة النبى صلى الله عليه
وسلم بخلاف النفل ويلزم النفل بالشروع فيه قصدا حتى يجب المضى فيه ويعاقب على
تركه لقوله تع ولا تبطلوا اعمالكم وفى عدم الاتمام ابطال المؤدى ولان المنذور قد صار
لله تع تسمية بمنزلة الوعد فيكون ادنى حالا مما صار لله تع فعلا وهو المؤدى ثم ابطال
الشئ وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء
الفعل لصيانة ادنى السببين وهو ما صار لله تع تسمية فلان يجب اسهل الامرين وهو ابقاء
الفعل لصيانة اقوى السببين وهو ما صار لله تع فعلا اولى وانما قال قصدا احترازا عما
اذا شرع فى الصلوة الوقتية ظانا انه لم يصلها وقد صلاها فيكون نفلا مشروعا فيه ولا
يجب تمامها لانه لم يشرع فيها قصدا والحرام يستوجب العقاب اى يستحق فاعله
العقاب على فعله وهو اى الحرام اما لعينه ان كان منشاء الحرمة عينه كالخمر والخنزير
والميتة او لغيره ان كان منشاء الحرمة غيره اى غير ذلك الحرام كاكل مال الغير والفرق بينهما
ان النص تعلق فى الاول بعينه فاخرج المحل عن قبول الفعل فعدمه لعدم محله كصب الماء
وليس ذلك من قبيل اطلاق المحل على الحال وحذف المضاف وفى الثانى يلاقى الحرمة الفعل
والمحل قابل له كالمنع عن الشرب وقد سبق زيادة بسط له فى بحث الحقيقة والمجاز
والمكروه نوعان الاول تنزيهى وهو الى الحل اقرب والنوع الثانى تحريمى وهو الى الحرمة
اقرب والفرق بينهما من وجهين الاول انهما بعد ان لا يعاقب فاعلهما يعاتب
بالثانى اكثر من الاول والثانى انه يتعلق بالثانى محذور دون العقوبة بالنار كحرمان
الشفاعة لقوله عليه الصلوة والسلام من ترك سنتى لم تنله شفاعتى فان قلت كيف
التوفيق بينه وبين قوله عليه السلام شفاعتى لاهل الكبائر من امتى قلت المنفى بالاول
استحقاق الشفاعة والمثبت بالثانى حقيقتها اذ من الجائز ان يستحق احد بسبب تقصيره

تقصيره للحرمان عن الشفاعة ويشفعه الرسول صلى الله عليه وسلم بسبب كمال شفقته
لامته العصاة اللهم لا تجعلنا من المحرومين من شفاعته وهذا اى المكروه التحريمى
حرام عند محمد رحمه الله تعالى اى حكمهما واحد وهو استحقاق العقاب على الترك لكن
لا بدليل قطعى بل بظنى فيقابل الواجب كما يقابل الحرام الفرض والقسم الثانى رخصة وهى ما
شرع ثانيا مبنيا على العذر وهى انواع اربعة نوعان من الحقيقة اى رخصة حقيقة
لكن احدهما احق بكونه رخصة من الاخر ونوعان من المجاز اى يطلق عليهما اسم الرخصة
مجازا لكن احدهما اتم فى المجازية اى ابعد من حقيقة الرخصة من الاخر وجه الضبط
ان الرخصة ان حصلت مع قيام سبب العزيمة فحقيقة والا فمجاز والحقيقة ان كانت
مع عدم تراخى حكم السبب فاحق بكونه رخصة والا فغير والمجاز ان لم يكن له شبه
حقيقة الرخصة بالنظر الى غير محلها بل كان نسخا فاتم فى المجازية والا فغيره اما الاول
فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة فان قيل يلزم منه اجتماع الضدين وهما الحرمة و
الاباحة فى شئ واحد اجيب بان معنى الاستباحة ههنا ان يعامل معاملة المباح
بترك المؤاخذة وتركها لا يوجب سقوط الحرمة لجواز العفو كاجراء المكره كلمة الكفر على
اللسان وقلبه مطمئن بالايمان وكافطار المكره فى رمضان وجنايته على الاحرام وعلى اتلاف
مال الغير وساير الحقوق المحرمة كالدلالة على مال غيره وكما فى ترك الخايف على نفسه الامر
بالمعروف وكما فى تناول مال الغير مضطرا وحكمه انه يوجر ان قتل باخذ العزيمة اما الترخص
فلان حق الغير لا يفوت الا صورة لبقاء التصديق معنى فى الكفر اكراها والقضاء فى الصوم
والجزاء فى الاحرام والضمان فى مال الغير والانكار بالقلب فى ترك الامر بالمعروف وحق
نفسه يفوت صورة بخراب البنية ومعنى بزهوق الروح فله ان يقدم حقه واما الاجر ان
قتل فلانه بذل نفسه حسبة فى دينه لاقامة حقه وهذا مشروع كالجهاد على طمع
الظفر على الاعداء او النكاية والاضرار عليهم او اغراء المسلمين عليهم وقد فعله غير
واحد من الصحابة ولم ينكره الرسول عليهم بل بشر بعضهم بالشهادة اما اذا علم بقتله
من غير شئ من ذلك لا يسعه الاقدام ولو قتل لا يكون مثابا لانه القى نفسه فى التهلكة
من غير اعزاز للدين وفى بذل النفس اقامة للمعروف تفريق جمع الفسقة ظاهرا فان
اسلامهم يدعو الى انه نكاء فى قلوبهم وان لم يظهروه واما الثانى فما استبيح مع قيام

اعذار نسخه

سبب للعزيمة ومحرم للرخصة تراخى حكمه المراد بالاستباحة ههنا مطلق الاذن لا بمعنى
تساوى الطرفين لينافى حكمه الاتى فان قيل المحرم قائم فى القسمين جميعا فكيف اقتضى
تابيد الحرمة فى الاول دون الثانى قلنا العلل الشرعية امارات جاز تراخى الحكم عنها
وقد ورد النص بذلك فيحتمله بخلاف ادلة وجوب الايمان فانها عقلية قطعية لا يتصور
فيها التراخى عقلا ولا شرعا فيقوم الحرمة بقيامها وتدوم بدوامها كافطار المسافر
فان السبب الموجب للصوم والمحرم للافطار وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام
قائم لعموم قوله تع فمن شهد منكم الشهر فليصمه اى حضر ولذا لو ادى كان فرضا والحكم
وجوب الصوم وقد تراخى لقوله تع فعدة من ايام اخر والعزيمة اولى عندنا لقيام سبب
العزيمة ولان الرخصة انما شرعت لليسر وهو حاصل فى العزيمة ايضا فالاخذ بالعزيمة
موصل الى ثواب يختص بالعزيمة ومتضمن ليسر يختص بالرخصة فالاخذ بها اولى
الا ان تضعفه العزيمة كالصوم فيكون الفطر اولى حتى لو صبر فمات كان اثما لتفويت
نفسه بمباشرته بلا حصول المقصود وهو حق الله تع بخلاف المقيم المكره على الافطار حتى
قتل فانه ليس قاتل نفسه لان القتل صدر من المكره الظالم والمكره فى الصبر مستديم للعبادة
مستقيم على الطاعة فيوجر وانما كان الاول احق بكونه رخصة من هذا لان فى هذا وجد سبب
الصوم لكن تراخى حكمه بالنص فكان فى الافطار شبهة كونه حكما اصليا فى حق المسافر
بخلاف الاول فان الحكم الاصلى الذى هو الحرمة قائم فيه مع المحرم وليس فيه شبهة كون
استباحة الكفر حكما اصليا اصلا فيكون الاول احق بكونه رخصة من الثانى واما الثالث
الذى هو رخصة مجازا وهو اتم فى المجازية وابعد عن الحقيقة من الاخر فما وضع عنا اى ارتفع
ولم يشرع علينا من الاصر هو الثقل الذى يأصر صاحبه اى يحبسه من الحراك جعل مثلا لثقل
تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس فى صحة التوبة والاغلال هى ايضا مثل لما كانت
فى شرايعهم من الاشياء الشاقة كتعيين القصاص فى العمد والخطاء وقطع الاعضاء الخاطئة
وقطع موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت فى الشرايع السالفة فمن حيث انها كانت واجبة
على غيرنا ولم تجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب
معدوما فى حقنا فالحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل مجازا واما الرابع الذى هو رخصة
مجازا لكنه اقرب الى حقيقة الرخصة من الثالث فما سقط عنا مع مشروعيته لنا فى موضع

القائم نسخه
حكمه ان م

فى موضع اخر المراد السقوط عن بعض الامة مع المشروعية لبعض اخر فمن حيث انه سقط
كان مجازا ومن حيث انه مشروع لبعضنا كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الثالث
فانه ليس بمشروع فى حقنا اصلا فيكون ابعد عن الحقيقة كالسلم فانه بيع والاصل فى البيع
ان يلاقى الاعيان لنهيه عليه الصلوة والسلام عن بيع ما ليس عند الانسان وهذا الحكم مشروع
فى ساير البياعات لكنه سقط فى السلم حتى لم يبق التعيين مشروعا اصلا وكالخمر والميتة
للمضطر والمكره فان حرمة تناولهما ساقطة فى حقهما لخوف الهلاك على النفس حتى لم يبق
مشروعة عندنا وتبدلت بالاباحة حتى اذا صبر ومات اثم ان علم بالاباحة فى هذه الحالة
لان فى انكشاف الحرمة خفاء فيعذر بالجهل كذا ذكره الامام الاسبيجابى قيل فى وجه
سقوط الحرمة لنا الاستثناء المذكور فى قوله تع الا ما اضطررتم اليه وحكم المستثنى يضاد
حكم المستثنى منه فيقتضى ثبوت ضد الحرمة المذكورة فى المستثنى منه وهو الحل اقول فيه
بحث لانه قول بمفهوم الاستثناء وهو ليس مذهبنا كما سبق فالصواب ان يقال الكلام المقيد
بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى منه فيثبت التحريم فى حالة الاختيار وقد كانت مباحة
قبل التحريم فبقيت فى حالة الضرورة على ما كانت عليه فان قيل استثناء اجراء كلمة الكفر
على اللسان حال الضرورة متحقق لقوله تع من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن
بالايمان مع انه لم يدل على اباحته اجيب بانه ليس استثناء من الحظر بل هو استثناء من الغضب
اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره فينتفى الغضب بالاستثناء
ولا يدل انتفاؤه على ثبوت الحل لجواز ان يكون مستباحا ووجه اخر وهو ان حرمة الخمر لصيانة
عقله ودينه والميتة لصيانة بدنه عن سراية الخبث ولا صيانة للبعض عند فوت الكل
وكقصر المسافر فانه رخصة اسقاط عندنا فاتمام المسافر بنية الظهر لا يجوز كاتمام الفجر
وبنية الظهر والنفل اساءة وترك القعدة الاولى مفسد لما روى ان عمر رضى الله عنه قال
لرسول الله صلى الله عليه وسلم انقصر الصلوة ونحن امنون فقال عليه السلام ان هذه صدقة
تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والتصدق بما لا يحتمل التمليك اصلا وان كان ممن لا
يلزم طاعته اسقاط محض لا يرتد بالرد كعفو القصاص وهبته او تصدقه او تمليكه من
الولى ونحو ذلك فمن يلزم طاعته اولى بان لا يتوقف على القبول لان تمليك الله تع فى محل
يقبله لا يرتد مطلقا كالارث بخلاف تمليكنا فى الاعيان فى محل لا يقبله اذ لم يرتد من العبد

فمن الله تع اولى ولان التخيير انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا ولا رفق في هذا التخيير لتعين
القصر له بخلاف التخيير في انواع الكفارة وجزاء الصيد والحلق لاختلاف اجناسها و
بخلاف رخصة الصوم فان اليسر متعارض اذ مشقة السفر معارضة بخفة الشركة
مع المسلمين ورفق الاقامة بمشقة الانفراد فصار الصوم اولى لاصالته فان قيل كمال
الصلوة ان كان اشق فثوابه اكثر فيفيد التخيير اجيب بان الثواب الذي يكون باداء
الفرض فيهما سواء ومسح المتخفف فان غسل الرجل الذي عزيمة سقط في مدة المسح
رخصة لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم فثبت ان الغسل ساقط
وان المسح شرع لليسر ابتداء وكان من قبيل المجاز لا على معنى ان الواجب من غسل الرجل يتادى
بالمسح اذ لو كان كذلك لما اشترط كون الرجل طاهرة وقت اللبس ولا كون اول الحدث بعد
اللبس طاريا على طهارة كاملة كما في المسح على الجبيرة لان المسح يصلح رافعا للحدث
الساري الى القدم وان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون عاملا في الرجل
مادامت مستترة بالخف وجعله مانعا من سراية الحدث الى القدم وحكمه اي حكم
هذا القسم من الرخصة ان العزيمة لا تبقى مشروعة فيه وقد بيّنا ذلك في الصور المذكورة
فان قيل قد صرح الفقهاء بان من راى المسح ولم يمسح اخذا بالعزيمة يثاب ولا ثواب في غير
المشروع قلنا العزيمة لم يبق مشروعة مادام متخففا والثواب باعتبار النزع والغسل
واما الوضعي عطف على قوله في اول المقصد الثاني اما التكليفي ولما كان فيه نوع خفاء
عرّفه فقال فاثر الخطاب بتعلق شئ بالحكم التكليفي وحصول صفة له اي لذلك الشئ
باعتباره اي اعتبار الحكم التكليفي فالمتعلق اي الشئ الذي تعلق بالحكم التكليفي ان دخل
في الاخر وهو الحكم التكليفي فركن والا اي وان لم يدخل فيه فان اثر المتعلق فيه اي في الاخر
فعلة والا اي وان لم يكن مؤثرا فيه فان اوصل المتعلق اليه اي الى الاخر في الجملة فسبب والا
اي وان لم يوصل اليه فان توقف عليه اي على المتعلق وجوده اي وجود الاخر فشرط والا
اي وان لم يتوقف عليه وجوده فلا اقل من الدلالة عليه اي على وجوده فعلامة اما الركن
فما يقوم به الشئ اي يدخل في قوامه فيكون جزءا له هذا اولى من قول صاحب التنقيح ما يقوم
به الشئ لصدقه على المحل وهو اي الركن قسمان الاول اصلي ان لم يعتبر حكم الشئ الذي يقوم
بالركن باقيا عند انتفائه اي انتفاء الركن كالتصديق للايمان والثاني زايد ان اعتبر حكم

حكم ذلك الشئ باقيا عند انتفائه لعذر وان انتفى ذلك المشخص بانتفائه ضرورة انتفاء الكل
بانتفاء الجزء فاندفع ما يقال ان قولنا ركن زايد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى
الركن ما يدخل في الشئ ومعنى الزايد ما لا يدخل فيه بل يخرج عنه وذلك لانا لا نعني
بالزايد ما يكون خارجا عن الشئ بحيث لا ينتفي الشئ بانتفائه بل نعني به ما لا ينتفي بانتفائه
حكم ذلك الشئ فمعنى الركن الزايد الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار
الشارع فان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفي حكم المركب بانتفائه كان شبيها
بالامر الخارجي فسمي زايدا بهذا الاعتبار وهو اي اعتبار الزيادة اما بحسب الكيفية كالاقرار
في الايمان فانه كيفية معتبرة في الايمان بالركنية فانه لا يسقط حالة الاختيار اصلا لكنه
ركن زايد حتى يسقط لعذر الاكراه او بحسب الكمية كالاقل في المركب منه ومن الاكثر حيث
يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة في الايمان كما نقل عن الشافعي فليس من هذا
القبيل لانه انما يجعلها داخلة في الايمان على وجه الكمال لا في حقيقة الايمان واما عند
المعتزلة فداخلة في حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا عندهم واما العلة وهي لغة
المغير كالمرض لا يقال المريض قد يولد مريضا لانا نقول انه متغير ايضا من اصله النوعي
سمي بها العلة الشرعية لتغييرها الحكم من العدم الى الوجود او من الخصوص الى العموم
بحيث لو تكررت لتكرر الحكم فما يضاف اليه وجوب الحكم خرج به ما يضاف اليه وجوده
كالشرط ابتداء خرج به ما يضاف اليه وجوبه لكن بواسطة كالسبب وعلة العلة
ونحوهما ودخل العلل الوضعية شرعا والمستنبطة اجتهادا وهي اي العلة الشرعية
مقارنة للمعلول بالزمان كالعقلية من العلل وعليه الجمهور اذ لو جاز التخلف لما صح
الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم ولبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام
ومنا من فرق بينهما وجوز التراخي اي تراخي الحكم عن العلة اعلم ان بعض مشايخنا
فرقوا بين الشرعية والعقلية فقالوا المعلول يجب ان يقارن العقلية دون الشرعية
لان ايجاب العلة بعد وجودها والا كان المعدوم مؤثرا فاذا جاز تقدمها بزمان
جاز باكثر لان الشرعية منزلة منزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة
كفسخ البيع والاجارة مثلا فجاز بقاؤها بخلاف الاستطاعة التي هي العلة العقلية فانها
عرض لا يبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة وخلو العلة

عن المعلول قلنا اولا بعدية الايجاب رتبة مسلمة وليس محل النزاع فان كل علة كذلك اتفاقا
وزمانا ممنوعة ومع المقارنة لايكون المؤثر معدوما كما بين حركتي الاصبع والخاتم وثانيا
منقوض بالعلل العقلية اذا كانت اعيانا لا اعراضا وثالثا قبول الفسخ يستدعي وجود
الحكم لانه المورد له لا وجود العلة حتى يبقى كيف وهي حروف واصوات ولو سلم ان مورد
الفسخ العلة فكونها بمنزلة الاعيان المقرونة جواز الفسخ فلا يثبت فيما وراءها وهي اى
العلة سبعة لانه ان لم يوجد الاضافة ولا التاثير ولا الترتيب لا يوجد العلية اصلا
وان وجد احدها منفردا يحصل ثلثة اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلثة
اقسام اخرى وان وجد الاجتماع بين الثلثة فقسم اخر فحصل سبعة ولذا قال اما علة
اسما ومعنى وحكما وهي العلة الحقيقية بان توضع اى العلة له اى للحكم هذا تفسير العلة
اسما ويلزمه ان يضاف الحكم اليها وتؤثر اى العلة فيه اى الحكم هذا تفسير العلة معنى
ولا يتراخى الحكم عنها اى عن العلة هذا تفسير العلة حكما كالبيع المطلق فانه علة اسما
ومعنى وحكما للملك وكذا النكاح علة كذلك للحل والقتل للقصاص واما علة اسما
ومعنى للوضع والتاثير لا حكما للتراخي المعلول اعني ان لا يترتب ابتداء بل بواسطة اعم
من ان يكون التراخي حقيقيا زمانيا او رتبيا بالتوسط وهذا جنس تحته انواع اربعة
لان التراخي اما حقيقي او رتبي فعلى الاول اما ان يستند الحكم الى اول الوقت او يقتصر على وقت
الاضافة التحقيقية او التقديرية فان استند فاما ان يتراخى الحكم الى ما لا يحدث بالعلة
فيسمى باسم الجنس اعني علة اسما ومعنى لا حكما او الى ما يحدث بها فيسمى علة في حيز السبب
وعلة بمنزلة علة العلة وان اقتصر سميت علة تشبه السبب وعلى الثاني وهو ان يكون
التراخي رتبيا يسمى علة العلة وقد اشير الى الاقسام الاربعة بالامثلة والى مثال كل قسم
منها باعادة الكاف فالاول وهو ان يكون التراخي حقيقيا ويستند الحكم الى الاول ويكون
التراخي الى ما لا يحدث بالعلة كالبيع الموقوف فانه علة اسما للوضع ومعنى للتاثير ولهذا
يعتق باعتاق المشتري موقوفا لا حكما قبل البيع ويحنث به من حلف لا يبيع لا حكما للتراخيه
الى اجازة المالك وعندها يثبت الملك من وقت البيع مستندا فيملك زوايده المتصلة و
المنفصلة لا مقتصرا فيظهر كونه علة لا سببا اذ السبب لا يستند اليه الحكم فان قيل هذا
قول بتخصيص العلة وهو تاخر الحكم عنها المانع قلنا ذلك الخلاف في العلل المستنبطة لا الوضعية

لا الوضعية شرعا والبيع بالخيار فانه علة اسما ومعنى للوضع والتاثير لا حكما لما سبق في
مباحث مفهوم المخالفة ان الخيار داخل على الحكم لكونه ادنى اذ لو دخل على السبب
لا يستلزمه ودليل انه علة لا سبب ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب كما
في الموقوف ولهذا قلنا انه مؤثر الا ان الاعتاق ههنا لا ينفذ باسقاطه لعدم الملك
مع التعليق بخلاف الموقوف والثاني وهو ان يكون التراخي حقيقيا ويستند الحكم الى الاول
ويكون التراخي الى ما يحدث بالعلة كمرض الموت فانه موضوع لتغير الاحكام من تعلق
حق الورثة بالمال وحجر المريض عن التبرع فيما تعلق به حقهم كالهبة والصدقة والوصية
والمحاباة ومؤثر فيه شرعا ومتراخ الى اتصال الموت به حتى يملكه الموهوب له وينفذ
تصرفاته لولا الموت ولما كان علة لترادف الالام المفضي الى الموت صار بمنزلة علة العلة
والجرح المفضي الى الهلاك بواسطة السراية فانه كمرض الموت بعينه والرمي المفضي
اليه بواسطة المضي في الهواء والنفوذ في المرمي والسراية ولكون هذين الامرين بمنزلة علة
العلة لم يورثا شبهة في وجوب القصاص والتزكية عند الامام ابي حنيفة رح فانها
موجبة لايجاب الشهادة بزنا المحصن الحكم بالرجم فيضمن المزكي عند الرجوع الا انها لكونها
صفة للشهادة كانت تابعة لها من هذا الوجه فيضمن الشهود ايضا اذا رجعوا واما
عدم لزوم القصاص فلشبهة تخلل قضاء القاضي وقالا التزكية ثناء ليس بتعد ولا ضمان
الا بالتعدي ولذا لا ضمان الا على الشهود عند رجوع الفريقين قلنا عند الرجوع ظهر انها
تعد معنى والاعتبار للمعاني والثالث وهو ان يقتصر الحكم على وقت الاضافة التحقيقية
او التقديرية وهو المسمى علة تشبه السبب كالايجاب المضاف الى وقت نحو انت طالق
غدا فانه علة اسما ومعنى للوضع والتاثير لكن الحكم متراخ للاضافة التحقيقية ومقتصر
وللاولين جوز ابو يوسف في النذر بالصلوة والصوم في وقت بعينه التعجيل قبله فان التراخ
وجوب الاداء كصوم المسافر وللاخيرين لم يجوزه محمد اعتبار الايجاب العبد بايجاب الله
تع وشبيه بالسبب لان السبب الحقيقي لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي
تاخر عنها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حين العلة يكون مشابهة للسبب لوقوع تخلل
الزمان بينها وبين الحكم والتي اذا ثبت لا يثبت من حين العلة يكون مشابهة حكمها ثبت
من اوله او لم يتخلل بينهما زمان لا يكون مشابهة للسبب والاجارة كذلك اى المضافة

الى الوقت فان عقد الاجارة علة اسما ومعنى لوضعه وتاثيره فى ملك المنفعة ولذا صح
تعجيل الاجرة لاحكما للتراخى حكمه فان الاجارة وان صحت فى الحال باقامة العين مقام
المنفعة الا انها فى حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها تنعقد حين
وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد
انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة وشبيه بالسبب للاضافة التقديرية كما
سبق تحقيقه انفا والنصاب قبل الحول فانه علة لوجوب اداء الزكوة اسما للوضع له ولذا
يضاف اليه ومعنى لتاثيره فيه لان الغنى يوجب المواساة لاحكما التراخى حكمه الى وصف
النماء بالحولان وشبيه بالسبب لاضافة حكمه وهو الوجوب الى حصول وصف النماء و
لما اقتصر الوجوب على حصول الوصف وانه موثر كاصله ومحصل لليسر اشبه العلة والنصاب
السبب ولو كان النماء علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا وليس كذلك والا لم يجز
الاداء قبل الحول ولما لم يكن الوصف مستقلا فى الوجود اشبه النصاب العلة ايضا و
لاصالته غلب شبهه بالعلة فصار علة تشبه السبب والرابع وهو ان يكون التراخى
رتبيا وهو المسمى علة العلة كشرى القريب علة للعتق بواسطة الملك اسما لان المضاف
الى المضاف الى الشئ مضاف الى ذلك الشئ كحكم المقتضى الى المقتضى ولا شك ان مطلق الشرى
او الملك وان لم يوضع للعتق لكن شرى القريب وملكه وضع شرعا له ومعنى لان المؤثر
مؤثر لاحكما كما ظن والا كانت علة حقيقية وليس كذلك اذ التوسط ينفى الاضافة
الابتدائية واما علة معنى وحكما لا اسما كاخر جزئيها اى العلة كالقرابة والملك فان المجموع
علة للعتق فايهما تاخر كان علة كذلك اى معنى لتاثير كل منهما فى العتق اما القرابة
فلانها مؤثرة فى الصلة والرق بقطعها ولذا صان الله تع هذه القرابة عن القطع بادنى
الرقين وهو النكاح فباعلاهما اولى واما الملك فلان ملك العتق يستفاد منه وحكما
لوجود الحكم معه وعدم تراخيه منه لا اسما لان قدرة العتق لما كان من احدهما ونفسه
من الاخر كان الموضوع للعتق الكل لا كل واحد فان الموضوع للعتق شرعا ملك القريب لا
مطلق الملك كما سبق اما تاخر الملك فكشرى الثابت قرابته فالمشترى معتق حتى يصح
نية الكفارة عند الشرى لا بعده اذ لا يتراخى الحكم عنه واما تاخر القرابة فكدعوى احد
الشخصين بنوة عبد مجهول النسب ورثاه او اشترياه فالمدعى معتق وغارم نصيب

فالمؤثر

نصيب الاخر بخلاف اخر الشاهدين فان العمل بالقضاء وهو لمجموع الشاهدين بلا اعتبار
الترتيب واما علة اسما وحكما لا معنى كالسبب الداعى القائم مقام المسبب المدعو اليه
كالسفر المطلق والمرض المشق لرخصهما والنوم الموجب لاسترخاء المفاصل للحدث و
دواعى الوطى لحرمة المصاهرة وفساد الاحرام والاعتكاف والنكاح لثبوت النسب والتقاء
الختانين لوجوب الاغتسال والمباشرة الفاحشة مع الانتشار وعدم الفاصل للحدث
الا عند محمد فان كلا منها علة اسما للوضع والاضافة الشرعيين وحكما لعدم التراخى
لا معنى لان المؤثر هو المشقة وخروج النجس والوطى وخروج المنى والحدث والدليل اى
سبب العلم القائم مقام المدلول كالخبر عن المحبة والبغض فى ان احببتنى وابغضتنى فانت
كذا لوقوع الجزاء باخبارها ويقتصر على المجلس لانه بمنزلة تخييرها فان كلا منهما علة اسما
للوضع والاضافة الشرعيين وحكما لعدم التراخى لا معنى لان المؤثر هو المحبة والبغض و
الداعى اليهما اى السبب المقتضى لاقامة الداعى مقام المدعو اليه واقامة الدليل مقام
المدلول احد امور ثلثة اما دفع ضرورة لتعذر الوقوف على حقيقة العلم كما فى النوم والنكاح
والالتقاء والخبر عما فى القلب او دفع حرج لتعسر الوقوف على حقيقة العلة مع امكانه كما
فى السفر والمرض والمباشرة او الاحتياط كما فى العبادات ودواعى الوطى فى الحرمات واما
علة اسما فقط كالمعلق بالشرط على ما ياتى فى مباحث الشرط ان وقوع الطلاق بعد
دخول الدار ثابت بالتطليق السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس بمؤثر
فى وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما واما علة
معنى فقط ويسمى وصفا له شبهة العلة كاحد وصفين تركب منهما العلة كتركب علة
الربوا من القدر والجنس عندنا والعقود من الايجاب والقبول فكل من الجزئين علة معنى
لان له مدخلا فى التاثير لكونه مقوما للمؤثر التام لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما
لعدم الترتب عليه اذ المراد هو الجزء الغير الاخير او احد الجزئين الغير المرتبين كالقدر
والجنس فعلى هذا كان لكل من القدر والجنس شبهة العلية فيثبت به ربوا النسية
لانه شبهة الفضل لما فى النقد من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة فى شعير وهذا بخلاف
ربوا الفضل فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة
اعنى القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا

كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد وهو عند الامام السرخسي سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضي
الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء الاخر وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شبهة
العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر واعترض عليه بانه مخالف لما تقرر عندهم من انه
لا تاثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول واجيب
بان معنى ما تقرر لا تاثير تاما او بلا واسطة ولو سلم ان له تاثيرا لكن ليس في جزء المعلول
بل في نفسه فالحق مع فخر الاسلام اذ كل سبب يتخلل بينه وبين المعلول علة ولا يتخلل
ههنا لانه بعض العلة واما علة حكما فقط كشرط في حكم العلة كما سيجيء امثلته فان
الحكم مترتب عليه من غير وضع وتاثير واما السبب وهو في اللغة الطريق نحو فاتبع سببا
والحبل نحو فليمدد بسبب والباب نحو اسباب السموات والكل مشترك في الايصال فاصطلح
لمعنيين اشار الى الاول بقوله فما يكون طريقا الى الحكم فقط اي بلا وضع له وتاثير فيه
وهذا يتناول لما ليس تعلق الفعل به بصنع المكلف كالوقت وما هو بصنعه لكن لا يكون
الغرض من وضعه ذلك كالشرى لملك المتعة فانه بالنسبة اليه سبب وان كان بالنسبة الى ملك
الرقبة علة ويخرج ما يدرك تاثيره فيما هو الغرض من وضعه كالشرى لملك الرقبة فانه علة
والى الثاني بقوله وقد يطلق اي السبب على كل ما دل السمع على كونه معرفا للحكم شرعي وهذا
اعم لتناوله كل ما يدل على الحكم من العلل وغيرها فما سنذكر من اسباب الشرايع حقيقة بالثاني
لا الاول لان كلها او بعضها علة كما للعقوبات وهو اي السبب اربعة لان افضاءه اما في الحال
او في المال والثاني سبب مجازي والاول اما ان يضاف اليه العلة المتخللة بينه وبين الحكم
فان كل سبب لا بد ان يتخلل بينهما اولا والثاني سبب حقيقي والاول ان ثبت الحكم به غير
موضوع له والا كان علة او ثبت بعده بلا تراخ فسبب في حكم العلة وان ثبت عنده مع
التراخي او به غير موضوع للتخلل لم يوضع له فسبب له شبهة العلة فبين الاقسام الاربعة
بقوله اما سبب حقيقي وهو طريق الحكم بلا انضياف وجوب ووجود اليه اي وجوب الحكم
ووجوده وضعا متعلق بالانضياف وبلا تعقل التاثير في الحكم كما يعقل في ساير اقسام
السبب احترز بقوله طريق الحكم عن العلامة واخرج بقوله بلا انضياف وجوب اليه
وضعا العلة لوجوب الحكم بها وضعا وبقوله او وجود اليه وضعا الشرط لثبوته
عنده وضعا وقيد الوضع ليدخل فيه مثل انضياف ملك المتعة الى الشرى فانه سبب لا علة

لا علة وبقوله وبلا تعقل التاثير الاقسام الباقية من السبب لتعقل حقيقة التاثير او
شبهته فيها اما الحقيقة ففي السبب الذي في حكم العلة والذي له شبهة العلة اما
الاول فلانضياف العلة المتخللة اليه وان لم يوضع له والا كان علة العلة كما سيجيء
تحقيقه واما الثاني فللانضياف ايضا لكنه امتاز عن الاول لقصور معنى العلة في هذا
فان في رفع المانع يتراخى وجوب العلة ظاهرا كحفر البئر بخلاف قطع الحبل وشق الزق
وفي الفعل المفضي بتوسط عدم الوضع مرتين كارضاع الكبيرة ضرتها بخلاف شهادة القود
ووضع الحجر واشراع الجناح ونحوها ولذلك اشترط فيه التعدي دون الاول واما الشبهة
ففي المجازي لان شبهة العلية المالية تقتضي شبهة التاثير بلا مرية وسياتي تحقيق جميع
ذلك ان شاء الله تع وحكمه اي حكم السبب الحقيقي ان لا يضاف اثر الفعل اليه بل الى العلة
المتوسطة بين الحكم والسبب فلا يضمن الدال على السرقة او القتل وقطع الطريق ولا يشترك
في الغنيمة الدال على حصن حربي بوصف طريقه الا اذا ذهب معهم فصار صاحب علة
وذلك لان الدلالة طريق الوصول وقد تخلل بينها وبين الحصول فعل مختار لم يضف اليها
وانما ضمن محرم دل على الصيد لان ازالة الامن جناية في حقه لالتزامه اياه فدلالته مباشرة
لا سبب كمودع دل سارقا على الوديعة لكن لما كانت الدلالة في معرض الزوال لم يضمن بها
حتى يستقر باتصال القتل الى الصيد والاخبار كما اخذه فارسله ورماه فلم يصبه وانما لم
يضمن حلال دل على صيد الحرم لانه كالدال على الاموال المملوكة ومتاع المسجد والاموال
المحترمة لله تع كالموقوفة وانما اوجبوا الضمان على الساعي استحسانا على خلاف القياس لغلبة
السعاة ولا يضمن من دفع صبيا سلاحا يمسكه له اي للدافع فقتل به نفسه لان ضربه
نفسه صادر باختياره غير مضاف اليه بخلاف ما اذا سقط فهلك لانه غير مختار فيضاف
الى الدفع لكونه تعديا فيكون في حكم العلة ولا يضمن من قال له اي للصبي اصعد الشجرة و
انفض ثمرتها لتاكل انت او لناكل نحن ففعل فعطب لان صعوده باختياره لمنفعة
نفسه من كل وجه في الاول ومن وجه في الثاني فلا ينقطع الحكم عن علته بالشك لان
الاصل الاضافة الى العلة دون السبب بخلاف ما اذا لدغته حية وجرحه انسان حيث
يسقط نصف الضمان لان كلا علة فتعذر الترجيح واما اذا قال لا كل فيضمن عاقلته لانه
صار مستعملا له بمنزلة الالة فتلفه يضاف اليه وعلى هذا حل قيد العبد وفتح باب

القفص والاصطبل ونحو ذلك واما سبب فى حكم العلة وهو ما يضاف اليه العلة المتخللة
بينه وبين الحكم بلا وضع لحكمها اى من ان يكون ذلك السبب موضوع الحكم تلك العلة والا
كان علة لا سببا وحكمه ان يضاف اثر الفعل اليه لاضافة العلة اليه فان المضاف الى المضاف
مضاف كسوق الدابة وقودها فانها تمشى على طبع السايق والقايد فيضاف فعلها
اليهما بالضرورة لكن السوق والقود لم يوضعا للتلف فيضاف ما تلف اليهما فى بدل المحل
لا انه حكم التسبيب لا فى جزاء المباشرة كالقصاص والكفارة وحرمان الميراث وقطع حبل
القنديل ونحوها كشق الزق وفيه مايع واشراع الجناح الى الطريق ووضع الحجر فيه وترك
الحايط المايل بعد التقدم اليه وادخال الدابة فى زرع الغير حتى اكلته والشهادة بالقود
فلاضافته اليها صارت فى حكم العلة ولعدم وضعها له لم يكن علة فلم يلزم القصاص
وغيره من اجزية الافعال كالكفارة وحرمان الارث واما سبب له شبهة العلة وهو
ما يضاف الحكم اليه ثبوتا عنده على صحة التراخى لكونه ايجاد الشرط العلة او يثبت الحكم به
حال كونه غير موضوع لمتخلل لم يوضع ذلك المتخلل للحكم وسيأتى توضيحه فى مثاله وحكمه
ان يضاف اثر الفعل اليه لا مطلقا بل بالتعدى لانه لما انتقض فيه معنى العلة للوجهين السابقين
اشترط فيه ذلك مثال ما يضاف الحكم اليه ثبوتا عنده على صحة التراخى كحفر البئر فى ملك
الغير فانه سبب للقتل لانه طريق للوقوع فيها وليس بعلة له بل العلة ثقلة الماشى و
السبب مشيه فيه فاما الحفر فهو ايجاد شرط الوقوع لكن له شبهة العلة من حيث ان الحكم
يضاف اليه وجودا عنده لا ثبوتا به ولهذا لم يكن موجبا للكفارة ولا حرمان الارث لان
ذلك جزاء المباشرة ولم يوجد لكن يجب الدية لان ذلك بدل المتلف لا جزاء الفعل وقد
حصل التلف مضافا الى حفره وجودا عنده بطريق التعدى حتى لو اعترض على فعله ما
يمكن اضافة الحكم اليه نحو الالقاء يكون الضمان على الملقى لا الحافر ومثال ما يثبت الحكم به
غير موضوع المتخلل لم يوضع للحكم ارضاع الكبيرة ضرتها الصغيرة بالتعمد رجل تزوج صغيرة
وكبيرة فارضعت الكبيرة ضرتها الصغيرة حتى حرمتا عليه فان الزوج يغرم الصغيرة
نصف صداقها ثم ترجع على الكبيرة ان تعمدت الفساد بعد علمها بالنكاح وان لم تتعمد
فلا يرجع فالارضاع يثبت به افساد النكاح ولو لم يوضع له بل للتربية وافساد النكاح متخلل
يثبت به لزوم المهر ولم يوضع له لما تقرر ان البضع غير متقوم حالة الخروج كذا قالوا

قالوا واعترض بان ما ذكر من اقسام الشروط التى فى حكم العلة واجيب بانه لا امتناع فى
كون الواحد شرطا وسببا باعتبار رفع المانع والافضاء كما فى كونه سببا وعلة بالاعتبارين
او شرطا وعلامة او سببا وعلة وشرطا بالاعتبارات نعم الفرق من هذا القسم وبين الثانى
غير واضح فانه وان امكن فى الحفر ان لا يكون كشق الزق حيث تخلل فى الحفر سبب اخر
اختيارى مباح هو المشى دونه فى الزق لكن ارضاع الكبيرة كشهادة القتل فى ان الحكم
مضاف اليه ولم يوضع بل اولى لان ارتضاع الصغيرة غير معتبر فهو كالطبيعى ولذا اذا قتل
مورثه لا يحرم عن الميراث اللهم الا ان يفرق باعتبار ان التسبيب هنا فى موضعين اذ ليس
الارضاع موضوعا لافساد النكاح بل للتربية ولا الافساد لالزام المهر لما عرف ان البضع
حال خروجه غير متقوم واما الشهادة فموضوعة لحكم القاضى بالقود وان لم يوضع ذلك
الحكم للقود لاحتمال ان لا يباشره الولى باختياره وما يقال ان الشهادة لم يوضع للقود انما
هو بهذا الاعتبار واما سبب مجازى وهو طريق للحكم يفضى اليه لا فى الحال بل فى المآل وخص
باسم المجاز وان كان السبب مع التاثير كما فى القسمين السابقين مجازا ايضا لان التجوز
بنقصان الحقيقة اولى من التجوز بالزيادة المكملة عليها كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة
صفة الكل فان كل واحد اذا علق بشرط لا يراد او يراد للجزاء يكون سببا مجازيا للجزاء ونحو
اليمين بالله فانها ايضا سبب مجازى للكفارة لا حقيقى اما التعليقات فلعدم الافضاء
فيها الى الاجزية الا عند وجود الشرط فعند وجوده يكون التعليقات اسبابا مفضية
بالفعل فان وضعها لان لا يقع الجزاء الا عند الشرط المانع عن وقوعه قبله واما اليمين
فلعدم الافضاء فيها ايضا الى الكفارة الا على تقدير الحنث فعنده يكون اليمين سببا
مفضيا بالفعل فان وضعها للبر المانع عن الحنث وان سلم ان المعلق ونفس الحنث يكون
علا حينئذ فكان تجوزا من تسمية الشئ بما يأول اليه على ان قول المشايخ سبب الكفارة
امر داير بين الحظر والاباحة كاليمين المنعقدة بخلاف الغموس ظاهر فى ان السبب نفس
اليمين لكن يشترط فوات البر وعلى هذا يحمل عبارة المشايخ وله اى لهذا السبب المجازى
شبهة الحقيقة عندنا لوجهين الاول ان اليمين بالله وبغيره شرعت لتاكيد البر وذلك
بان يكون مضمونا بلزوم الكفارة فى الاول والجزاء فى الثانى وكل شئ يكون الثابت بسببا
مضمونا بذلك الشئ عند فوات ذلك الثابت يكون له شبهة الثبوت قبل فوات ذلك

غيره

الثابت فكذا سببه كالغصب يوجب رد عين المغصوب مضمونا بالقيمة عند فواته
ولها شبهة الثبوت قبله حتى يصح الابراء عن القيمة والعين والكفالة والرهن حال
قيام العين ولذا يتملكه بالضمان من وقت الغصب الثاني ان وجوب البر لخوف لزوم الكفارة
والجزاء وكل واجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون اخر واذا كان له عرضية الفوات
حيث لم يثبت من وجه كان لهما عرضية الثبوت فكذا السببه ليكون المسبب ثابتا
على قدر سببه وشبهة الشئ معتبرة بحقيقته فلا يستغنى عن المحل كحقيقته اذ كل حكم
عايد الى المحل فشبهته كالحقيقة وبقاؤه كالابتداء في استدعاء المحل ولذا لا يثبت
شبهة النكاح في المحارم وشبهة البيع في الحر لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف
المدلول لمانع فيمتنع في غير المحل فاذا فات المحل بزوال الحل بطل اليمين فتنجيز الثلث
يبطل التعليق اى تعليقها وتعليق ما دونها قال زفر هذا القسم من السبب مجاز
محض ليس فيه شبهة الحقيقة لانه فرض للتطليق مثلا وفرض الشئ غيره فلا يستدعى
محلا ولا حلا فلا يبطله اى فحينئذ لا يبطل تنجيز الثلاث التعليق ولعدم استدعائه
شيئا منهما صح تعليق طلاق المطلقة الثلاث بتزوجها فيقع لو تزوجها بعد التحليل
فلم يستدع ابتداؤه المحل فبقاؤه وهو اسهل اولى واشتراط الملك عند ابتداء التعليق
بغيره ليكون الجزاء الموقوف على الملك غالب الوجود بالاستصحاب فيحصل تاكيد البر المقصود
من اليمين ولا حاجة للتعليق بالملك الى ذلك لتيقن وجوده عند فوات البر بالتزوج مثلا
ومع هذا لا يشترط عند بقائه فلا يبطل التعليق بزوال الملك اتفاقا بان يطلقها ما دون
الثلاث فكذا بزوال الحل بان يطلقها ثلاثا قلنا بعد ما مر ان شبهة العلية تستدعى المحل
كل من قياس التعليق بغير الزوج على التعليق بالتزوج ليلزم من عدم اقتضاء الثاني المحل
عدم اقتضاء الاول اياه وقياس الحل على الملك في ان لا يشترط عند البقاء فاسد اما الاول
فلان شبهة الثبوت للمعلق بالنكاح ممتنعة لان ملك النكاح علة لملك الطلاق وصحته
وليس للشئ قبل علة صحته حقيقة الثبوت فكذا شبهته فلم يشترط للمعلق بالنكاح
قيام الحل بخلاف المعلق بغيره واما الثاني فلان ملك الطلاق مستفاد من ملك النكاح
ولما استدعى صحة ملك النكاح الحل لا الملك استدعى صحة ملك الطلاق اياه ايضا فالمنافي
لها زوال الحل لا الملك وقال الشافعي رحمه الله تع هذا القسم من السبب سبب بمعنى العلة

العلة لانه الموجب في المال لا هي لتاخر الحكم اليه فاستدعى المحل فلم يجوز التعليق للطلاق و
العتاق بالملك بان قال ان تزوجتك فانت طالق وقال ان ملكتك فانت حر فانه باطل عنده
لعدم الملك عند وجود العلة وجوز التكفير بالمال قبل الحنث لجواز التعجيل قبل وجود
الشرط اذا وجد السبب كالزكوة يجوز اداؤها قبل الحول اذا وجد النصاب قلنا اولا ان
المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال
على ربط شئ بشئ وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل
من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتداء والخبر وجزء السبب لا يكون سببا واعترض
عليه بان الاضافة ايضا ينبغي ان يكون مانعة مثل انت طالق غدا واجيب بان التعليق يمين
وهي لتحقيق البر وفيه اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم
بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده
حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع وثانيا ان التعليق مانع للمعلق من الوصول
الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحل لانها عبارة عما يكون
طريقا الى الشئ ومفضيا اليه واعترض عليه بانه لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو كما
اذا قال لاجنبية انت طالق واجيب بانه لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط وانحلال
التعليق جعل كلاما صحيحا له صلاحية ان يصير سببا كشطر البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى
الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله اعلم ان لكل من الاحكام لما ذكر مباحث
الاسباب اورد هذا البحث بعده وصدره بكلمة اعلم تنبيها على جلالة قدر هذا البناء في فن
الاصول يجب ضبطه وعليه لا كما يزعم بعضهم من انه لا عبرة بالاسباب اصلا والاحكام انما
تثبت بايجاب الله تع صريحا او دلالة بنصب الادلة والعلم لنا انما حصل من الادلة و
ذلك لانه لا كلام في ان شارع الشرايع هو الله تع وحده وانه المنفرد بايجاب الاحكام الا
انا نضيف ذلك الى ما هو سبب في الظاهر بجعل الله تع وبجعل الاحكام مرتبة عليها تيسيرا
وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها
علامات وامارات لا مؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك و
القتل للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك والى ذلك اشار بقوله سببا ظاهرا يترتب عليه الحكم
على ما مر في مباحث الامر فللايمان اى فالسبب للتصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته و

سايرصفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو حدوث العالم اى كون جميع ما سوى
الله تع من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمى عالما لانه علم على وجود الصانع
به يعلم ذلك ولاشك ان وجوب الايمان بايجاب الله تع الا انه ينسب الى سبب ظاهر
تيسيرا على العباد وقطعا لحجج اهل العناد لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى
سببيته للايمان سببيته لنفس وجوب الايمان الذى هو فعل العبد لا لوجود الصانع او
وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلى ومؤمن به فان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا
قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبئ عن جميع الكمالات
وينفى جميع النقايص فيصح الايمان من الصبى المميز لتحقق سببه وهو الافاق والانفس ووجود
ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر والتامل اذ الكلام فى الصبى العاقل وهو اهل
لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق فى حقه تبعا للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا بحجر شرعى وذلك
فى الايمان محال لانه لا يحتمل عدم المشروعية اصلا وان لم يخاطب الصبى به اى بالايمان
لعدم التكليف فى حقه فسقط عنه الاداء الذى يحتمل السقوط فى بعض الاحوال كما اذا
اراد الكافر ان يؤمن فاكره على السكوت عن كلمة الاسلام والسبب للصلوة الوقت وقد سبق
تحقيقه فى مباحث الامر والسبب للزكوة النصاب لاضافتها اليه مثل قوله عليه السلام
هاتوا ربع عشر اموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصب فى وقت واحد واعتبر
الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس فى الغنى مختلفة فقدره الشارع بالنصاب
الا ان تكامل الغنى يكون بالنماء لينصرف الى الحاجات المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى
وتيسير الاداء والنماء على هذا التقدير شرط لوجوب الاداء تحقيقا للغنى واليسر الا ان النماء
امر باطن فاقيم مقامه السبب المؤدى اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة التى لها
تاثير فى النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات فى كل فصل الى ما يناسبه
فصار الحول شرطا وتجدده تجددا للنماء وتجدد النماء تجددا للمال الذى هو السبب فيكون
تكرر الوجوب بتكرر الحول تكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط والسبب للصوم قيل اليوم
اى كل يوم سبب لصومه وقيل الشهود اى شهود الشهر وقد سبق تحقيقه فى مباحث
المقيد بالوقت والسبب لصدقة الفطر رأس يمونه اى يتحمل مؤنته ونفقته ويلى عليه
اى ينفذ عليه قوله شاء او ابى لقوله عليه الصلوة والسلام ادوا عمن تمونون فان عن

فان عن الانتزاعية ههنا داخلة اما على السبب او على محل يكون الوجوب عليه ثم يسرى
عنه الى غيره كسراية الدية من القاتل الى العاقلة والثانى محال لان العبد لا مال له
فلا يكلف بوجوب مالى والكافر ليس من اهل القربة والفقير ممن يجب له عليه اذ لا خراج
على الحراب واعترض بان العبد من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها
عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن فى الحقيقة لا وجوب لانه التحق بالبهيمة فيما
يملك عليه فعلى اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على
المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلى وهكذا نقول فى الصبى والكافر والفطر
شرط لان وصف المؤنة فى قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون اى تحملوا هذه المؤنة
عمن وجبت مؤنته عليكم دال على اعتبار الرأس اذ المؤنة انما تجب عن الرؤس لا عن الوقت
لان مؤنة الشئ سبب بقائه يقال مانه يمونه اذا قام بكفايته والرأس هو الموصوف
بالبقاء دون الوقت فعرفنا ان الرأس هو سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة
والوقت شرطه والحكم قد يضاف الى الشرط مجازا والسبب للحج البيت يعنى الكعبة شرفها
الله تع بدليل الاضافة فى قوله تع ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا
فلم يجب الا مرة والوقت والاستطاعة ليسا بسببين اذ لا اضافة اليهما ولا تكرر بتكرر
الوقت مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما فى الفقير بل الوقت شرط الجواز اى جواز
الاداء والاستطاعة شرط الوجوب اى وجوب الاداء اذ لا جواز بدون الوقت ولا
وجوب بدون الاستطاعة والسبب للعشر والخراج الارض النامية تحقيقا فى العشر و
تقديرا فى الخراج يعنى ان سبب كل منهما هو الارض النامية الا انها سبب للعشر بالنماء
التحقيقى وللخراج بالنماء التقديرى وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر
مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدراهم فيكفى النماء التقديرى
والاول اى العشر مؤنة فيها معنى العبادة والثانى اى الخراج مؤنة ايضا لكن فيها معنى العقوبة
يعنى ان كلا منهما مؤنة للارض حتى لا يعتبر فيهما الاهلية الكاملة لان الله تع حكم ببقاء العالم
الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها كالعبيد و
الدور والدواب وعمارتها بجماعة المسلمين فان المقاتلة يعمرونها ظاهرا لانهم يذبون
عن الدار ويصونونها عن الاعداء الكفار فوجب الخراج لهم ليتمكنوا من اقامة النصرة

فلا يجب ٣

والفقراء يعرونها باطنا لانهم الذين بهم يستنزل النصر على الاعداء فوجب العشر لهم كفاية
لهم فيكون الانفاق على الفريقين انفاقا على الارض تقديرا وهو معنى المؤنة ثم في العشر
باعتبار النماء التحقيقي معنى العبادة لانه يصرف الى الفقراء ولان الواجب جزء من النماء قليل
من كثير بمنزلة الزكوة وفي الخراج باعتبار النماء التقديري معنى العقوبة حيث اكتفى بمجرد
التمكن لما فيه من الاشتغال بالزراعة والاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال على
المبغوض المذموم بلسان الشرع والدنو من رأس الخطيئات وهذا امر يصلح سببا للذلة و
الصغار وضرب مما هو بمنزلة الجزية كذا قالوا اقول فيه بحث اما اولا فلان الخراج لا
يجب ان يكون بالزراعة واما ثانيا فلان سبب العقوبة مشترك بينه وبين العشر فما وجه
تخصيصها بالخراج اعلم ان الارض اصل والنماء وصف وتبع فيكون كل منهما باعتبار
الاصل مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة وكذلك حكم يكون سبب
العشر الارض النامية دون الحاصل النامي كما في الزكوة ولذا اي لاشتمال العشر معنى
العبادة والخراج معنى العقوبة لم يجتمعا اي العشر والخراج في سبب واحد هو الارض
النامية وعند الشافعي يجب العشر من الارض الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض
العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخراج من الارض والسبب
للطهارة ارادة الصلوة لترتبها عليها في قوله تع اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اي اذا
اردتم القيام اليها ومثل هذا مشعر بالسببية والحدث شرط لوجوب الطهارة لان الغرض
في الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير
عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا ولهذا لو توضأ
من غير وجوب كما لو توضأ قبل الصلوة واستدام الى الوقت جازت الصلوة بها لان المعتبر
في الشرط هو الوجود قصدا او لم يقصد وليس الحدث سببا لان سبب الشيء ما يفضي اليه و
يلايمه والحدث يزيل الطهارة وينافيها والسبب للحدود والعقوبات والكفارات ما
تنسب اليه من سرقة وقتل وامر داير بين الحظر والاباحة يعني ان السبب يكون على وفق
الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل
واسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادة والعقوبة يكون امرا دايرا بين الحظر والاباحة
مثل الفطر في رمضان من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه

انه جناية على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطاء وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها
كلها جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه يلاقي حراما محضا والسبب
لشرعية المعاملات البقاء المقدر يعني ان ارادة الله تع بقاء العالم الى حين علمه وزمان
قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك توضيحه ان الله تع قدر لهذا النظام المنوط
بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع
والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء الى امور صناعية في الغذاء واللباس و
المسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل
الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية مقررة
من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء
النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلايمه ويغضب على
من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات والسبب
للاختصاصات الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما قد سبق ان من الاحكام
ما هو اثر لفعل العبد كالملك في البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق وهذه يسمى الاختصاصات
الشرعية فسببها الافعال التي هي اثارها وهي التصرفات المشروعة كالايجاب والقبول
مثلا فالحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ما سبق فهي اما ان يتعلق
بامر الاخرة وهي العبادات او بامر الدنيا وهي اما ان يتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات
او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات او باعتبار التمدن وهي العقوبات واما الشرط
فهو لغة العلامة اللازمة ومنه اشتراط الساعة والشروط للصكوك وشرعا ما يتوقف
عليه الوجود معناه ان شرط الشيء ما يتوقف عليه ثبوته وحصوله لا وجوبه فح لا يرد ان
الشرط قد يكون شرطا للوجوب فان الموقوف ثمة ثبوت الوجوب ايضا لا نفسه بلا تاثير
في ذلك الشيء خرج به العلة ولا افضاء اليه خرج به السبب وهو اي الشرط اما شرط
محض وهو ما لا يلاحظ فيه صحة الاضافة اي اضافة الحكم اليه كما في العلة او الافضاء
اي افضائه الى الحكم كما في السبب فيخرج به السبب بل مجرد توقفه اي توقف الحكم كما في الشرط
الحقيقي او توقف انعقاده عليه اي الحكم عليه كما في الشرط الجعلي وهو اي الشرط المحض
قسمان الاول حقيقي يتوقف عليه الشيء في الواقع او بحكم الشرع حتى لا يتحقق الحكم بدونه اما

واما نسخه

اصلا كالشهود للنكاح او الاعند تعذره مثل الطهارة للصلوة والثاني جعلي يعتبره المكلف
ويعلق عليه تصرفاته كما بكلمته اي كلمة الشرط ويسمى الشرط صيغة نحو ان تزوجتك فانت
طالق او دلالتها اي كلمته بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة
التي اتزوجها كذا لانه في معنى ان تزوجت امراءة فهي كذا باعتبار ان ترتيب الحكم على الوصف
تعليق له به كالشرط ويسمى الشرط دلالة وهذا اي الشرط دلالة يختص بغير المعين لان
معنى الشرط انما يستفاد من الابهام بخلاف الشرط صيغة فانه يجري في المعين وغيره و
اما شرط في حكم العلة وهو ما لا يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها فيضاف اليه
كحفر البئر في الطريق او في ملك الغير وشق الزق اذا كان فيه مائع وقطع حبل القنديل فان
كلا منها شرط لانه رفع المانع وليس فيها علة صالحة للحكم لان السقوط والسيلان و
النقل طبع لا اختيار فيها بخلاف ايقاعه نفسه فانه صالح لاضافته الى الاختيار والمشي
سبب اقرب من الشرط لكنه مباح لا يصلح ترتب ضمان العدوان عليه مع انه غير واجب واما
وضع الحجر واشراع الجناح وترك الحائط المائل بعد التقدم الى صاحبه فان ذلك كاف والاشهاد
لاحتياط الاثبات ان انكر كما في الشفعة فاسباب ملحقة بالعلل لان شيئا منها ليس برفع المانع
بل امور ثبوتية مفضية فان عدم الحجر ليس بمانع عن الهلاك بالسقوط في ذلك الموضع
لجوازه بسبب اخر بخلاف عدم البئر فانه مانع عن السقوط في قعرها وكذا غيره واما
شرط في حكم السبب وهو سابق احتراز عن الشرط التعليقي اعترض بينه وبين الحكم
فعل فاعل مختار خرج به نحو سيلان المائع اذ لا اختيار فيه غير منسوب اليه خرج به
ما اذا فتح باب القفص على وجه نفر الطائر فخرج فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة
ولهذا يضمن كحل قيد العبد حتى ابق حيث لا يضمن لصاحبه لانه في حكم السبب لان الشرط
المحض متاخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لان العلة متوسطة بينه وبين الحكم فيكون
متقدما لا محالة فحل القيد لما كان متقدما على الاباق الذي هو علة التلف كان شرطا في معنى
السبب لا في معنى العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق
الدابة واما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق فانما يضمن بناء على ان امره استعمال للعبد وهو
غصب بمنزلة الاستخدام وفتح باب قفص او باب اصطبل حتى خرج الطير والدابة حيث لا
يضمن لان كلا منهما في حكم السبب ايضا لما سبق كذا قيل وفيه بحث وهو ان وجوب تاخر الشرط

لان العلة

الشرط عن صورة العلة انما هو في التعليقي لا الحقيقي كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلوة
والعقل في التصرفات فالاولى ان يقال ان كلا منهما شرط في حكم السبب اما انه شرط فلانه
رفع المانع واما انه في حكم السبب فلوجود معنى الافضاء فيه بلا تعقل التاثير واما شرط
اسما اي صورة للتوقف عليه في الجملة لا حكما اي لا معنى لعدم اضافة الحكم اليه ثبوتا عنده
كاول شرطين علق بهما الحكم نحو ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فاول الشرطين
بحسب الوجود شرط اسما للتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فان
دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت احديهما
فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت احديهما ثم تزوجت فدخلت
الاخرى تطلق عندنا لان اشتراط الملك حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة
وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت اليمين ولا لبقاء اليمين لان
محلها الذمة فتبقى ببقائها فلا يشترط الا عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى
الملك واما شرط هو علامة وهو ما يظهر ويبين تحقق نفس العلة مع خفائها او يظهر
تحقق صفتها اي العلة معه اي مع خفاء تلك الصفة توضيحه ان علامة الشيء معرفة وانما
يحتاج الى المعرف ما فيه نوع خفاء كما جعل التكبير علامة يقصد الانتقال في الاركان فشرط
الحكم اذا كان مظهرا لتحقق نفس العلة مع الخفاء في ذاتها او لتحقق صفتها للخفاء فيها يسمى
شرطا هو علامة اما كونه شرطا فلتوقف تحقق الحكم على تحقق العلة الموصوفة الموقوف
عليه والموقوف على الموقوف موقوف واما كونه علامة فلانه في الحقيقة شرط تحقق العلة
لا الحكم مع انه مظهره مثال ما كان مظهر النفس العلة كالولادة المظهرة للعلوق الذي هو علة
للنسب عندهما حتى اثبتاه اي النسب بشهادة القابلة بها اي بالولادة مطلقا اي سواء
وجد حبل ظاهر او فراش قائم او اقرار من الزوج بالحبل اولا فانهما قالا المعتدة اذا جاءت
بولد فانكر الزوج الولادة فشهدت القابلة بالولادة ان النسب يثبت بشهادتها
وان انتفى الامور الثلثة لان الولادة شرط بمعنى العلامة فانه بها يظهر ما كان موجودا
في الرحم فكان ثابت النسب منه من حين وجد فلم يكن النسب مضافا اليها وجوبا ولا وجودا
فيقبل شهادة النساء عليها كما في غير هذه الحالة قال الامام ابو حنيفة رح الولادة شرط
محض للنسب في حقنا لانا نبني الحكم على الظاهر وان كانت بمنزلة العلامة في حق من يعرف

الباطن فما كان باطنا يجعل كالمعدوم الى ان يظهر بالولادة كالخطاب النازل جعل كالمعدوم
فى حق من لم يعلم واذا صار النسب مضافا الى الولادة فى حقنا فلا تثبت اى الولادة الا بحجة
كاملة كما ان النسب كذلك وهى رجلان او رجل وامرأتان بخلاف ما لو كان الفراش قايما
لانه سبب للنسب قبل الولادة فكانت الولادة معرفة محضة وكذا اذا كان الحمل ظاهرا او اقر
الزوج بالحبل لانه قد وجد دليل قيام النسب فكان الولادة معرفة محضة ومثال ما كان
مظهر الصفة العلة كالاحصان المظهر لصفة الزنا التى هو بها علة للرجم وهى كونه بين
مسلمين مستوفيين للذة الجماع بعد ان حصل لهما الدخول بنكاح صحيح فان تلك الصفة
هى الداعية الى استحقاق مثل هذه العقوبة الفخيمة بعد كمال اهليتها والاحصان ملزوم
فيستدل به على ثبوتها اما انه شرط فلان العلم بوجوب الرجم يتوقف على العلم بصفة علته
الموقوف على العلم بالاحصان واما انه علامة فلانه معرف لصفة العلة وامارة لها واذا كان
الاحصان شرطا هو علامة لا شرطا محضا فلا يضمن شهوده اى الاحصان اذا رجعوا مطلقا
اى سواء رجعوا مع شهود الزنا او وحدهم قبل القضاء او بعده لان العلامة لا يضاف الحكم
اليها لا وجوبا ولا وجودا فلا يجوز خلافتها عن العلة اصلا واما العلامة وهى لغة الامارة
كالميل والمنارة واما شرعا فما يعرف الحكم به بلا تعلق وجوب ووجود به وهو اما محض
اى خالص عن شوب الاقسام الباقية دال على وجود امر خفى كالتكبير للانتقال من ركن الى ركن
ورمضان فى قوله انت طالق قبل رمضان بشهر واما بمعنى الشرط كما مر من الاحصان والولادة
واما بمعنى العلة كالعلل الشرعية فانها امارات لا علل حقيقية كما سبق واما علامة مجازا
كالعلل الحقيقية والشرط الحقيقى وقد سبق انه لا منافاة بين اجتماع هذه الاقسام بحسب
الاعتبارات والحيثيات الركن الثانى من المقصد الثانى فى بيان الحاكم على المكلف بالاحكام
الشرعية كالوجوب والحرمة ونحوهما هل هو الشرع او العقل الحاكم بالحسن والقبح اى المحسن
والمقبح للافعال بمعنى الموجب والمحرم ونحو ذلك ولما كان كل من الحسن والقبح مستعملا فى معان
ثلثة وكان محل النزاع واحدا منها كما سبق فى مباحث الامر والنهى اراد ان يبينه فقال
فى تفسير الحسن بمعنى استحقاق المدح فى الدنيا والثواب فى العقبى هذا بالنظر الى افعال العباد
واما اذا اردنا شموله لافعال الله تع اقتصرنا على المدح وقال فى تفسير القبح والذم فى الدنيا
والعقاب فى العقبى هو الشرع اى الشارع عند الاشاعرة والعقل عندهم ليس حاكما بهما

بهما كما هو رأى المعتزلة ولا مدركا لهما قبل ورود الخطاب من الشارع كما هو رأينا بل هو
آلة فهم الخطاب الوارد من الشارع فقط لقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه
تع نفى التعذيب قبل البعثة وهو يستلزم نفى الوجوب قبلها لان التعذيب لازم لترك الواجب
فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم قلنا لا نم ان المراد بالتعذيب المذكور فى الاية الكريمة التعذيب
الاخروى المعتبر فى مفهوم الواجب لم لا يجوز ان يراد به التعذيب الدنياوى بطريق الاستيصال
ولو سلم ارادة التعذيب الاخروى فنفيه لا ينافى استحقاقه المعتبر فى مفهوم الواجب
فانه كما عرفت فيما سبق ما يستحق تاركه التعذيب لا ما يعذب تاركه لجواز العفو كما هو
الحق وايضا لولاه اى لولا كون الحاكم بهما هو الشرع بل كان العقل وكانا ذاتيين فى كل
من الافعال المتصفة بهما لما تخلفا اى الحسن والقبح فانهما اذا كانا عقليين كانا لازمين
للفعل غير منفكين عنه واللازم وهو عدم التخلف باطل لان الفعل الواحد قد يحسن
تارة باعتبار وقد يقبح اخرى باعتبار اخر ولو كانا لازمين له لما تخلفا كما فى صورة
الكذب انقاذا او الصدق اهلاكا فان الكذب من حيث هو هو قبيح لكنه اذا تضمن انقاذ نبى
عن ظالم كان حسنا والصدق من حيث هو هو حسن لكنه اذا تضمن اهلاك نبى كان
قبيحا فظهر انهما ليسا من لوازم الافعال وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل
والضرب حدا وظلما قلنا ما ذكرتم ليس بتام لان هذا الكذب لما تعين سببا وطريقا
الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا وكذا الصدق لما تعين سببا الى الاهلاك الحرام
كان حراما فكان قبيحا واما القتل والضرب فامرهما ظاهر ولو تم ما ذكرتم فلا يفيد
السلب الكلى وهو ان لا شئ منهما بذاتى كما هو مدعى الاشاعرة وان كان ردا على المعتزلة
حيث يقولون بالايجاب الكلى والحاكم بالحسن والقبح هو العقل عند المعتزلة لا بمعنى انه لا
فائدة للشرع فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر
وجه اقتضائه كما فى وظايف العبادات بل بمعنى انه يقتضى المامور به والممنوعية شرعا
فى الكل وان لم يرد الشرع كما انه يحكم على الله تع عنه بوجوب الاصلح وحرمة تركه عندهم
وليس له ان يعكس القضية فالعقل مثبت فى الكل والشرع مبين فى البعض الذى يخفى
فيه الاقتضاء ثم للمعتزلة فى اثبات مطلوبهم طريقان حقيقيان وطريقان الزاميان
اما الحقيقيان فقد اشار الى احدهما بقوله لان حسن الاحسان وقبح العدوان مركوز فى الاذهان

لا ينكره عاقل نسخه

حتى الذين لا يتدينون بدين ولا يقولون بشرع كالبراهمة والدهرية وغيرهم بل ربما يبالغ
فيه غير المليين حتى يستقبحون ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم
ورسومهم ومواضعاتهم فلولا انه ذاتي للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك قلنا لا بل المتنازع
فيه اى ليس الاتفاق فيما ذكر على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه لهما وهو ما ذكر غير
مرة بل بمعنى ملايمة غرض العامة وطباعهم وعدمها ومتعلق المدح والذم في مجاري
العقول والعادات ولا نزاع في ذلك فيبطل قولهم بانا نعني بالحسن ما ليس لفعله مدخل
في استحقاق الذم وبالقبيح خلافه واما قولهم بانه لما ثبت المدح والذم واستحقاق
الثواب والعقاب في الشاهد فكذا في الغايب قياسا فلا يخفى ضعفه كيف وغير متشرع
ربما لا يقول بدار الاخرة والثواب والعقاب والى الاخر بقوله ولانه من كان له غرض من
الاغراض واستوى في تحصيل غرضه الصدق والكذب ومن قدر على الانقاذ اى انقاذ
شخص اشرف على الهلاك وتخليصه ومن قدر على الاهلاك يختار الاول الصدق ويختار
الثاني الانقاذ وما هو اى اختيارهما ذلك الا لحسنهما اى الصدق والانقاذ عقلا قلنا
لا نم انه ليس الا لحسنهما عقلا بل لكون الاول اى اختيار الصدق اصلح اى انسب لمصلحة
العالم واوفق لغرض العامة والاستواء المفروض انما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص
واندفاع حاجته لا على الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء
وعلى مذهبكم عند الله تع ايضا بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نم ايثار
الصدق قطعا وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير فيتوهم انه قطع عند وقوع المقدر
المفروض وكون الثاني وهو اختيار الانقاذ اليق برقة الجنسية المجبولة في الطبيعة
وسببها انه يتصور مثل تلك الحالة لنفسه فيجره استحسانه ذلك الفعل من غيره في حق نفسه
الى استحسانه من نفسه في حق غيره وبالجملة لا نم ان ايثار الصدق والانقاذ عند من لم يعلم
استقرار الشرايع على حسنهما انما هو لحسنهما عند الله تع على ما هو المتنازع فيه بل الامر اخر
واما الالزاميان فقد اشار الى احدهما بقوله ولانه لولاه اى لولا كون العقل حاكما بالحسن
والقبح بل كانا شرعيين كان التكليف ايضا شرعيا فلزم افحام الرسل فلا يفيد البعثة
وذلك لان المكلف لو قال في جواب انظر في معجزتي كي تعلم صدقي لا انظر حتى يجب على لان ترك
غير الواجب جايز ولا يجب ما لم يثبت الشرع اولا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع ما لم

ما لم انظر لان ثبوته نظري لا ضروري لم يمكن للرسول الزامه النظر وهو المعنى بالافحام واجاب
الاشاعرة عنه بجوابين احدهما جدلي والاخر حلي اشار الى الجدلي بقوله واجيب بانه مشترك
الالزام وحقيقته الجاء الخصم الى الاعتراف بنقض دليله اجمالا حيث دل على نفي ما هو الحق
عنده في صورة النزاع وتقريره ان المكلف اذ يقول لا انظر ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر لان
وجوبه نظري يفتقر الى ترتيب المقدمات وتحقيق ان النظر يفيد مطلقا وفي الالهيات سيما
اذا كان طريق الاستدلال ما سبق من انه مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقا فان قيل بل هي من
النظريات الجلية التي يتنبه لها العاقل بادنى التفات واصغاء الى ما يذكره الشارع من المقدمات
قلنا لو سلم فله ان لا يلتفت ولا يصغي ويلزم الافحام واشار الى الحل بقوله وان الوجوب على
المكلف في نفس الامر لا يتوقف على العلم به اى بالوجوب فان صحة الزامه النظر انما يتوقف
على وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الامر لا على علمه بذلك والمتوقف على النظر هو علمه
بذلك لا تحققهما في نفس الامر فالمكلف ان اراد نفس الوجوب والثبوت لم يصح قوله لا يثبت
الشرع ما لم انظر وان اراد العلم بهما لم يصح قوله لا انظر ما لم يجب وان اراد في الوجوب التحقق
وفي الثبوت العلم به لم يصح قوله لا يجب على ما لم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لا يتوقف على
العلم بالوجوب ليلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب
لئلا يكون جهلا وان خص ارادة العلم بقوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وارادة التحقق بقوله
لا انظر ما لم يجب صحت جميع المقدمات لكن يختل صورة القياس لعدم تكرر الوسط فهذا
قياس صحة مادته في فساد صورته واقول هذا الجواب الذي سموه حلا لا يدفع لزوم الافحام
على راى الاشاعرة لان المكلف لو قال لا اصدقك ولا انظر في معجزتك حتى اعلم بوجوبهما
على ولا اعلم به حتى يثبت الشرع عندي ولا يثبت عندي حتى انظر لا يمكن الزامه بمجرد ان
يقال الوجوب عليك لا يتوقف على علمك به كما لا يخفى وهذا لا يرد علينا لانا نقول قوله
لا اعلم به حتى يثبت الشرع عندي مردود لان للنبي ح ان يقول علمك به لا يتوقف على
ثبوت الشرع عندك بل عقلك يكفي لادراكه فانك اذا تاملت ان دعواى وان كانت خبرا
يحتمل الصدق والكذب لكنها ان كانت صادقة فكذبتها خسرت خسرانا مبينا في العاجل
والاجل وكذا ان كانت كاذبة فصدقتها فلا بد من التمييز بينهما ولا يحصل الا بالنظر في المعجزة
وهو امر لا ضرر فيه لا عاجلا ولا اجلا ودافع للضرر المظنون لرجحان طرف الصدق وكل ما

يدفع الضرر المظنون بل المشكوك واجب عقلا فاذا سمع المكلف هذا لم يسع له بعد ذلك عذرا
اصلا فكيف الافحام واشار الى الطريق الثاني من الطريقين الالزاميين بقوله ولانه لولاه
اى لولا كون العقل حاكما بهما بل كانا شرعيين لزم محالان الاول فى الله تع وهو ان لا يقبح
منه تع شئ قبل السمع فلزم جواز كذبه تعالى عنه علوا كبيرا او جواز اظهار المعجزة على يد
الكاذب وفى كل منهما ابطال البعثة والشرايع والتباس النبى بالمتنبى وغير ذلك من المفاسد
فلا يقبح شئ من الكذب واظهار المعجزة عايد بعده اى بعد السمع ايضا للدور فان حجية
السمع موقوفة على صدقه فيلزم الدور والثاني فى العبد وهو ان لا يقبح الكفر من التمكن منه
ومن العلم بحاله اى حال الكفر مما يترتب عليه عاجلا واجلا قبل السمع وان قبح بعده لعدم
الدور واجيب عن الاول من قبل الاشاعرة بانا لا نم الامتناع العقلى فى الكذب وخلق المعجزة
وان جزمنا بعدمهما فانهما من الممكنات وقدرته شاملة لجميعها فلا امتناع عقليا
ولو سلم امتناعهما عقلا فلا نسلم انه اى امتناعهما عقلا للقبح عقلا لجواز كونه اى امتناعهما
لامر اخر كاستلزامهما لالتباس النبى بالمتنبى وكانتفاء لازم الدليل الذى هو المعجز لان وجه
الدلالة لازم لكل دليل وهو منتف فى المعجزة فى يد الكاذب والا لكان الكاذب صادقا وانتفا
اللازم ملزوم انتفاء الملزوم واجيب عن الثاني من قبلهم ايضا بان وجود المعنى المتنازع
فيه وهو التحريم الشرعى قبل الشرع ممنوع فيما ذكرتم من الصورة وغيرها لا يضر لانه خارج
عن المبحث ونحن معاشر الحنفية نقول شئ منها اى من ادلة المعتزلة على تقدير صحتها
وتمام مقدماتها لم يفد الحاكمية للعقل والموجبية له كما هو مقصودهم وانما يفيد ان حسن
بعض الافعال وقبحه معلوم بالعقل ورد الشرع ام لا ونحن لا ننكره والمختار عند علمائنا
الحنفية وهو الحق المتوسط بين الافراط والتفريط ان الحاكم فى الكل اى فيما ادرك جهة حسنه
قبل الشرع او لم يدرك هو الشرع اى الشارع لا العقل لوجهين اشار الى الاول بقوله لان
العقل الة لانه نور فى بدن الانسان مثل الشمس فى ملكوت الارض يضئ به الطريق الذى
مبداه من حيث ينتهى اليه اثر الحواس عاجزة بنفسها لان الالة لا تعمل بدون الفاعل فكيف
يكون حاكما على الاطلاق قال ابن سينا العقل الة اعطيت لدرك العبودية لا للتصرف فى امر
الربوبية والعجب ان رئيس من قصارى امرهم التمسك بالعقل وعدم الاعتداد بالنقل
لا يجعل العقل الا الة للادراك والمعتزلة الذين يعدون انفسهم اصحاب عدل وتوحيد يجعلون

يجعلون العقل حاكما على الاطلاق وما هو الا ظلم وقريب من الاشراك واشار الى الثاني بقوله
ولا ينفك العقل عن الهوى فان العقل الذى هو مناط التكليف غير موجود فى اول الفطرة
وهوى النفس غالبة لكثرة الدواعى فاذا احدث العقل حدث مغلوبا الا لمن شاء الله تع
من الخواص والمغلوب فى مقابلة الغالب كالعدم فجعله حاكما بنفسه اعمال المغلوب فى مقابلة
الغالب فان قيل لو لم يكن العقل موجبا بنفسه لما جاز نسبة الاحكام الى العلل واللازم
باطل اما الملازمة فلان العلل ثابتة بالعقل فلو لم يعتبر بحكم العقل لم يعتبر بالعلل فلم يجز نسبة
الاحكام اليها واما بطلان اللازم فلصحة القياس بالاتفاق قلنا تلك النسبة ليست لكون
العقل علة موجبة بل الموجب هو الله تع الا ان ايجابه غيب عنا وفى الوقوف عليه حرج
عظيم فاضاف الاحكام الى العلل وجعل العقل الة لمعرفة ذلك تيسيرا علينا وان كان
العقل مبينا للحسن والقبح ومدركا لهما بخلق الله تع العلم بعد توجهه بلا كسب او معه
وان لم يرد الشرع فى البعض الذى يتوقف عليه الشرع كمعرفة الله تع والنظر فيها وتصديق
النبى فى اول اقواله والنظر فى معجزاته فان معرفة الله واجبة بالاجماع بمعنى استحقاق
فاعلها الثواب وتاركها العقاب ووجوبها مدرك بالعقل اذ لو كان بالشرع لكان بنص
موجب والنص انما يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق ناقله عنده وهو ان ثبت بالعقل
ثبت المطلوب وان ثبت بالنص لزم توقف الشئ على نفسه لان الاعتداد بالنص يتوقف
على صدق الناقل فاذا وجبت المعرفة بالعقل وجب النظر فيها ايضا بالعقل لانه امر
مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق العقلى الذى هو المعرفة وكل ما هو كذلك فهو واجب
عقلا اما كون النظر مقدورا فظاهر واما توقف المعرفة عليه فلانها ليست بضرورية
بل نظرية ولا معنى للنظرى الا ما يتوقف على النظر ويحصل به واما وجوبه فلئلا يلزم
التكليف بالمحال واما عقليته فللتبعية وكذا تصديق النبى فى اول اقواله واجب
بالعقل اذ لو كان بالشرع لكان بالنص وهو انما يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق
قائله عنده فيلزم اما الدور او التسلسل او ثبوت المدعى وكذا النظر فى المعجزة واجب
بالعقل اذ لو كان بالشرع لزم ثبوت الشرع عند المكلف قبل ثبوته عنده لانه انما
يثبت عنده بعد دلالة المعجزة على صدق النبى فلو وجب النظر فيها بالشرع لزم ما ذكرنا
فاذا ثبت وجوب كل مما ذكرنا عقلا ثبت حرمة اضدادها عقلا ايضا فيثبت الحسن

والقبح العقليان لان الوجوب والحرمة اخص منهما وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم
فهو اى اذا ثبت ان العقل ليس بحاكم بل مبين فى البعض ثبت ان العقل غير معتبر كل
الاعتبار فى موجب التكليف فلا يكلف بالايمان الصبى العاقل بمجرد العقل وعليه
مشايخنا من اهل السنة كابى زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة وقال الشيخ ابو منصور
يكلف به ويجب عليه وهو قول كثير من مشايخ العراق والفرق بين هذا وبين قول المعتزلة
انهم يجعلون العقل موجبا بنفسه وهؤلاء يقولون العقل معرف لايجاب الله تع كالخطاب
قالوا الصحيح ما ذهب اليه مشايخنا لان الايجاب عليه مخالف لظاهر النص وظاهر الرواية
ولا يكلف ايضا بالايمان من لم يبلغه الدعوة سواء كان فى شاهق الجبل او فى دار الحرب
او نحو ذلك حتى اذا لم يعتقد كفرا ولا ايمانا لا يعذب بان فان الوجوب اذا سقط عن الصبى
سقط عن هذا لان الجهل قد يلحق بالصبا فى سقوط العبادات عمن اسلم فى دار الحرب ولم
يهاجر كما سقطت عن الصبى فيجوز ان يلحق به ايضا فى سقوط وجوب الاستدلال قبل
ادراك زمان التجربة وهو مدة يتمكن فيها العاقل من الاستدلال على معرفة الله تعالى
ودرك العواقب وليس لتحديد هذه الزمان وبيان مقداره دليل قاطع بل فى علم الله تع
ان تحقق يعذبه والا فلا لانه متفاوت بحسب تفاوت الاشخاص وان روى عن النبى
صلى الله عليه وسلم العمر الذى اعذر الله فيه الى ابن ادم ستون سنة وعن مجاهد ما
بين العشرين الى الستين وقيل ثمانى عشرة وسبع عشرة وسياتى زيادة تحقيقه ان شا
الله تع فاذا لم يكلف الصبى العاقل بالايمان فلا ترتد مراهقة غافلة عن الاعتقاد
بالايمان والكفر لم تصف اى لم تعبر عن ايمان وعن كفر تحت زوج مسلم بين ابوين مسلمين
فاذا لم ترتد لم تبن من زوجها واما لو بلغت كذلك كانت مرتدة وبانت من زوجها وكذا
لو غفلت وهى مراهقة فوصفت الكفر كذا فى الجامع الكبير وكذا من فى الشاهق ونحوه صرح
به فخر الاسلام ولا مهدر كل الاهدار عطف على قوله غير معتبر كل الاعتبار اى العقل غير
متروك كل الترك لانه وان لم يكن حاكما بالحسن والقبح لكنه مدرك لهما كما سبق فيعتبر ايمان
صبى عاقل وكفره اذا اعتقد ما يوجبهما سواء وصف كلا منهما وعبر عنهما اولا وترتد
مراهقة وصفت الكفر لان التوجه اليه دليل ادراك زمان التجربة فتبين من زوجها
بلا مهر قبل الدخول ومعه بعده كما هو حكم ساير المرتدات وهذا الذى ذكرنا من كون

من كون العقل مدركا لحسن بعض الاشياء التى ذكرنا وقبح اضدادها هو المحمل لقول الامام
ابى حنيفة رح لا عذر لاحد فى الجهل بالخالق لقيام الافاق والانفس الدالة قطعا على وجود
الصانع القادر العالم المريد ويعذر فى الشرايع اى المشروعات الموقوفة على الشرع الى قيام
الحجة من قبل الشارع واقول لعل الاصل الذى تمسك به الامام فى هذا المقام قوله تعالى
اولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير اعلم ان اصحابنا رحمهم الله تع نقلوا فى كتبهم
عن الامام مسائل تخالف راى الفريقين ولم يذكروا لها سندا يعول عليه وقد ادى نظرى
القاصر وفكرى الفاتر انها مستنبطة من الاية الكريمة لكنى لم اظفر فى كلام احد بالتصريح
به ولا بالاشارة اليه قلت لعل الاصل ولم اجزم به فلنعد المسائل اولا ثم نبين وجه استنباطها
منها فاقول وبالله التوفيق وبيده مقاليد التحقيق المسئلة الاولى ان العقل ليس بحاكم
فى الحسن والقبح الثانية ان العقل مدرك لحسن بعض الاشياء وقبح البعض قبل ورود
الشرع الثالثة ان مجرد العقل لا يكفى لهذا الادراك كما ذهب اليه المعتزلة بل لا بد من
زمان التجربة الرابعة ان هذا الزمان غير مقدر بمقدار معين الخامسة ان العقل لا يكفى
فى ادراك حسن الشرايع بل لا بد فيه من بيان الشارع واما وجه استنباطها منها فموقوف
على بيان معناها وهو ان الكفرة تركوا الايمان والعمل الصالح لما قالوا فى جهنم ربنا اخرجنا
نعمل صالحا غير الذى كنا نعمل قال الله تع فى جوابهم على سبيل التوبيخ اولم نعمركم الاية يعنى لم يبق
لكم عذر فى ترك الايمان والعمل الصالح فى الدنيا حتى تعتذروا فانا قد عمرناكم فيها مدة يتمكن
العاقل فيها من التفكر فى الافاق والانفس والتذكر للايمان والمعرفة وارسلنا اليكم نذيرا
يبين لكم الاحكام والشرايع فوجه استنباط الاولى ان اهل التفسير صرحوا بان ما يتذكر فيه
متناول لكل عمر تمكن المكلف فيه من التفكر والتذكر ولا شك ان العقول بحسب الاشخاص
متفاوتة فرب شخص لا يتاتى منه الاستدلال بعد اربعين سنة ورب شخص يستدل
بعد البلوغ بل قبله ولو كان العقل حاكما لوجب الايمان على الصبى العاقل مطلقا كما
ذهب اليه المعتزلة والاية تنافيه ووجه استنباط الثانية ان العقل لو لم يدركهما
لما وبخ على تاركى الاستدلال بتعميرهم مدة يتمكنون فيها منه ووجه الثالثة ظاهر فان
ما عبارة عن ذلك الزمان وكذا الرابعة فان ما مبهم لم يلحقه بيان شاف واما وجه
الخامسة فهو ان اول الاية لما افاد ادراك العقل لحسن الايمان قبل الشرع افاد اخرها

اعنى قوله وجاءكم النذير ماذكرنا لان الافادة خير من الاعادة والتاسيس اولى من التاكيد
الركن الثالث من المقصد الثانى فى بيان المحكوم به وهو الفعل الذى تعلق به خطاب
الشارع وهو انواع اربعة الاول حقوق الله تع خالصة وهى ما يتعلق به النفع العام
للعالم من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تع لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبا
التخليق الكل سوآء فى الاضافة الى الله تع ولله ما فى السموات وما فى الارض وباعتبار
الضرر والانتفاع متعال عن الكل وسياتى بيان انواعها والنوع الثانى حقوق العباد
خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خالصة كحرمة مال الغير كبدل المتلفات ونحوه من
بدل المغصوب والدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح والطلاق وما اشبهها
والنوع الثالث ما اجتمعا فيه اى حق الله تع وحق العبد والاول غالب كحد القذف فانه
مشتمل على الحقين بالاجماع فان شرعه لدفع عار الزنا عن المقذوف دليل على ان فيه
حق العبد وشرعه حدا اذ اجزا دليل على ان فيه حق الله تع الا ان هذا راجح عندنا حتى لا
يجرى فيه الارث ولا يسقط بالعفو الا فى رواية عن ابى يوسف رح ويجرى فيه التداخل
عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة فى كلمة واحدة او فى كلمات متفرقة لا يقام عليه
الا حد واحد وعند الشافعى رح حق العبد فيه غالب فيجرى فيه العفو والارث ولا
يجرى فيه التداخل والنوع الرابع العكس وهو ما اجتمعا فيه والثانى غالب كالقصاص
فان فيه حق الله تع لانه يسقط بالشبهات كالحدود الخالصة وانه يجب جزآء للفعل
حتى تقتل الجماعة بالواحد واجزية الافعال يجب حقا لله تع ولكن حق العبد راجح لما
ان وجوبه بطريق المماثلة وفيه معنى المقابلة بالمحل من هذا الوجه فعلم ان حق العبد فيه
راجح اليه اشار قوله تع ولكم فى القصاص حيوة ولهذا يستوفيه الولى ويجرى فيه الارث
ويصح الاعتياض والعفو عنه بالاجماع ولم يوجد قسم اخر اجتمع فيه حق الله تع وحق
العبد على التساوى فى اعتبار الشارع وحقوق الله تع انواع ثمانية بحكم الاستقرآء النوع
الاول عبادات خالصة كالايمان وفروعه وهى ساير العبادات لابتنائها على الايمان
واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله تع لم يتصور منه التقرب اليه وفيهما اى فى
الايمان وفروعه اصول وفروع وزوايد بمعنى ان فى جملة الفروع اصلا وملحقا به وزوايد
لا بمعنى ان كل واحد من الفروع يشتمل على الثلثة وكون الطاعات من فروع الايمان وزوايد

وزوايد لا ينافى كونها فى نفسها ماله اصل وملحق به وزوايد فالايمان اصله التصديق
بمعنى اذعان القلب وقبوله بوجود الصانع ووحدانيته وساير صفاته وبنبوة محمد
صلى الله عليه وسلم وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة على ما هو معنى الايمان فى اللغة
الا انه قيد باشياء مخصوصة ولهذا قال النبى عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله
وملائكته وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوى وانما
الاختصاص فى المؤمن به فمعنى التصديق هو الذى تعبر عنه بالفارسية بكرويدن
وراست كوى داشتن وهو المراد بالتصديق الذى جعله المنطقيون احد قسمى العلم
كما صرح به ابن سينا ولهذا فسره السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان
بعض الكفار كانوا يعرفون النبى كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا
ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين ولاحقه الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما فى الضمير
ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا يسقط
الاقرار عند تعذره كما فى الاخرس او تعسره كما فى المكره هذا عند بعض العلماء كشمس
الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار
شرط لاجرآء الاحكام فى الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه
يكون مؤمنا عند الله تع وهذا اوفق باللغة والعرف الا ان فى عمل القلب خفاء فنيطت
الاحكام بدليله الذى هو الاقرار وزوايده الاعمال لما ورد فى الحديث انه لا ايمان
بدون الاعمال نفيا لصفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان ومكملاته الزائدة
عليه والفروع اصلها الصلوة لانها عماد الدين وتالية الايمان شرعت شكرا للنعم
الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب لكنها لما صارت قربة
بواسطة الكعبة التى عظمها الله تع كانت دون الايمان الذى صار قربة بلا واسطة
فلذا صارت من فروع الايمان ولاحقها الزكوة المتعلقة باحد ضربى نعمة الدنيا فانها
ضربان نعمة البدن ونعمة المال وهى ادنى من الصلوة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال
فرع اذ المال وقاية النفس ثم الصوم فانه وان كان عبادة بدنية لكنه شرع رياضة
وقهرا للنفس فلا يصير قربة الا بواسطة النفس المائلة الى الشهوات وهو صفة
قبح فيها ولا قبح فى صفة الفقر فكانت النفس اقوى فى كونها واسطة ثم الحج الذى

زيارة البيت المعظم بافعال واوقات وامكنة مخصوصات وهي عبادة بهجرة من
الاوطان والخلان فكان دون الصوم بل كان وسيلة اليه فانه لما هجر الاوطان و
جانب الاهل والاولاد انقطع عنه مواد الشهوات وضعف نفسه وقدر على قهرها
بالصوم ثم الجهاد لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان وزوايدها
السنن والاداب فانها ليست بواجبة بل شرعت مكملات للفرايض زيادة عليها
فلم تكن مقصودة والنوع الثاني من حقوق الله تع عبادة فيها مونة كصدقة الفطر
فان جهات العبادة فيها كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصايم واشتراط
النية في ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة لما فيه من معنى المونه لم يشترط
لها كمال الاهلية المشروطة في العبادات المالية فوجب في مال الصبي والمجنون الغنيين
اعتبار الجانب المونة خلافا لمحمد رحمة الله تع فانه اعتبر جانب العبادة لكونها
ارجح والنوع الثالث منها مؤنة فيها عبادة كالعشر وقد سبق تحقيقه فلا ابتداء على
الكافر لكن يبقى عند محمد رح كالخراج على المسلم ويضاعف عند ابي يوسف رح وينقلب
خراجا عند ابي حنيفة رح والرابع مؤنة فيها عقوبة كالخراج وقد سبق تحقيقه ايضا
فلا ابتداء على المسلم لكن يبقى لانه لما تردد بين المؤنة والعقوبة لم يبطل بالشك والخامس
حقوق دايرة بينهما اي بين العبادة والعقوبة كالكفارات فان في ادائها معنى العبادة
لانها تؤدى بما هو محض العبادة وهو الصوم والتحرير والاطعام ويجب بطريق الفتوى
ويؤمر من عليه بالاداء بنفسه من غير ان يستوفي منه كرها كالعبادات والشرع لم
يفوض الى المكلف اقامة شيء من العقوبات على نفسه بل الى الايمة يستوفون بطريق الجبر
وفي وجوبها معنى العقوبة لانها لم يجب الا اجزية للفعل المحظور الذي يوجد من العباد
ولذلك سميت كفارات لانها ستارات للذنوب فلم تجب الكفارة على المسبب كحافر
البير لان الكفارة جزاء المباشرة وهي ان يتصل فعله بغيره ويحدث منه التلف لا
التسبيب وهو ان يتصل اثر فعله بغيره لا حقيقة فعله ولا على الصبي لان فعله من
حيث هو فعله لا يوجب الجزاء لانه لا يوصف بالتقصير والغالب من جهتي العبادة
والعقوبة في الكفارة هو العبادة لان الكفارة صوم واعتاق وصدقة ويؤمر بها بطريق
الفتوى دون الجبر ولانها يجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطي والناسي والمكره ولو كانت جهة

جهة العقوبة فيها راجحة لامتنع وجوبها بسبب العذر اذ المعذور لا يستحق العقوبة وكذا
لو كانت مساوية فان جهة العبادة لم يمنع الوجوب على هؤلاء وجهة العقوبة يمنع والاصل
عدم الوجوب فلا يثبت بالشك فيما سوى كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها راجحة
بدليل انها لا يجب على الخاطي والناسي ويسقط في كل موضع تحققت فيه شبهة الاباحة
كالحدود فان من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت وقد تبين خلافه
لا يجب الكفارة بالاجماع فعلم انها ملحقة بالعقوبات المحضة وان كانت فيها جهة العبادة
ايضا والسادس حق قايم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه
بطريق الطاعة كخمس الغنايم والمعادن فان الجهاد حق الله تع اعزاز الدينه واعلاء
لكلمته فالمصاب به كله حق الله تع الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين امتنانا واستبقى
الخمس حقا له لا حقا الزمنا اداوه طاعة وكذا المعادن ولعدم الوجوب علينا جاز صرف
خمس المغنم الى الغانمين والى ابائهم واولادهم وخمس المعدن الى الواحد عند الحاجة والسابع
عقوبة كاملة اي محضة لا يشوبها معنى اخر كالحدود مثل حد قطاع الطريق فانه خالص
حق الله تع قطعا كان او قتلا لان سببه محاربة اعداء الله تع ورسوله وقد سماه الله
تع جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا لله تع بمقابلة الفعل وكحد الزنا والسرقة والشرب
فانها شرعت لصيانة الانساب والاموال والعقول وانما كانت كاملة لانها وجبت
بجنايات كاملة لا يشوبها معنى الاباحة فكان الجزاء المرتب عليها عقوبة كاملة الا حد
القذف فانه ليس من حقوق الله تع بل ما غلب فيه حقه على حق العبد كما سبق والثامن
عقوبة قاصرة كحرمان الميراث بالقتل فانه حق الله تع اذ لا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة
للقاتل لكونه غرما لحقه بجنايته حيث حرم مع علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة
من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملك له في تركة
المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء لمباشرة الفعل بنفسه لم يثبت في حق الصبي اذا قتل
مورثه عمدا او خطاء لان فعله لا يوصف بالحظر والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعي
ارتكاب محظور ولا في القتل بالسبب بان حفر بيرا في غير ملكه فوقع فيها مورثه وهلك
او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع فان قيل قد يثبت الحرمان بدون التقصير كمن
قتل مورثه خطاء قلنا البالغ الخاطي يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان الله تع

رفع حكم الخطاء في بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفعه في القتل لعظم حظر الدم ثم لها
اي لحقوق الله تع قد يكون اصل وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار
الاقرار المجرد خلفا اي قايما مقام الاصل في اجراء احكام الدنيا لان المطلع على السراير
هو الله علام الغيوب ثم صار اداء احد ابوى الصغير خلفا عن ادائه اي الصغير ثم صار
بتعية الدار او الغانمين خلفا عنه اذا عدما اي الابوان مثلا اذا سبي صبي فان اسلم هو
بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج الى
دار الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع
لمن سباه في الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين وكذا الطهارة بالماء و
التيمم فانه خلف عنها لكنه اي التيمم خلف مطلقا يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء
بالنص وهو قوله تع فلم تجدوا ماء فتيمموا نقل الحكم في حال العجز عن الماء الى التيمم مطلقا عند
ارادة الصلوة فيكون حكمه حكم الماء في جواز تقديمه على الوقت وتادية الفرايض بتيمم
واحد ولذا قال فيجوز قبل الوقت واداء الفرايض بتيمم واحد تحقيقه انه ان جعل التراب
خلفا عن الماء فحكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف والا لما كان
خلفا وان جعل التيمم خلفا عن التوضي فحكم التوضي اباحة الدخول في الصلوة بواسطة
رفع الحدث بطهارة حصلت به لا مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفا في حق الاباحة
مع الحدث لم يكن خلفا خلافا للشافعي رحمه الله تع فانه يقول هو خلف ضروري بمعنى انه
يثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة
المستحاضة حتى لم يجز تقديمه على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت
فلانتفاء الضرورة المبيحة واما بعد اداء فرض واحد فلزوال الضرورة ثم الخلفية بين
الماء والتراب اي بعدما اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقا اختلفوا في تعين الخلف
قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله تع الخلفية في الالة بمعنى ان التراب خلف عن الماء
لانه تعالى نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا في نفسه لا يوجب
العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون تطهير الالة ايضا كذلك
وقوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء يؤيد ذلك فان
قيل لو كانت الخلفية في الالة لافتقرت الى الاصابة كالماء اذ من شرط الخلف ان لا يزيد

ان لا يزيد على الاصل وقد جوزوا التيمم على الحجر الاملس اجيب بانه ليس من الزيادة لان معناها
الزيادة في الحكم وترتب الاثار الا ترى ان استغناء التيمم عن مسح الراس والرجل لا يوجب
زيادة على الوضوء فيجوز عندهما امامة المتيمم للمتوضي اذا لم يجد المتوضي ماء لان شرط
الصلوة في حق كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على الاخر كالغاسل على الماسح
مع ان الخف بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعه واما اذا وجده فكان في زعمه ان شرط
الصلوة لم يوجد في حق الامام ففسدت فلا يصح اقتداؤه به كما اذا اعتقد ان امامه مخطئ
في جهة القبلة خلافا لمحمد وزفر رحمهما الله تع فانهما قالا الخلفية في الفعل بمعنى ان
التيمم خلف عن التوضي لان الله تع امر بالوضوء اولا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضي
بالمتيمم كاقتداء المتيمم بالمومي وكونه مع محمد يوافق ما ذكره الاسبيجابي في شرح المبسوط
وفي عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم عند زفر رحمه الله تع وان وجد المتوضي
ماء وشرطها اي الخلفية امكان الاصل لينعقد السبب للاصل ثم عدمه اي عدم الاصل
في الحال لعارض اذ لا معنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلوة انعقدت
سببا للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا
كما اذا حلف ليمس السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر لامكان مس السماء في الجملة
الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على
نفي ما كان او ثبوت ما لم يكن في الماضي فانه لا يوجب الكفارة لعدم امكان البر الركن
الرابع من المقصد الثاني في المحكوم عليه وهو المكلف اي الذي تعلق الخطاب بفعله وهو
الانسان المركب من الروح والبدن التكليف موقوف على الاهلية في المكلف الموقوفة على
العقل بالملكة العقل يطلق على معان كثيرة والمختار انه قوة للنفس بها تكتسب العلوم
القوة ما به يصير الشئ فاعلا او منفعلا والنفس هي النفس الناطقة المسماة بالروح
والمراد بالعلوم النظريات واكتسابها تحصيلها من الضروريات او من النظريات المنتهية
اليها ولها قوتان احديهما مبداء الادراك وهي باعتبار تاثرها عما فوقها مستكملة في ذاتها
ويسمى عقلا نظريا والاخرى مبداء الفعل وهي باعتبار تاثيرها في البدن مكملة له ويسمى
عقلا عمليا وللقوة النظرية في تصرفها في الضروريات وترتيبها لاكتساب الكمالات اربع
مراتب فان النفس في مبداء الفطرة خالية عن العلوم قابلة لها ويسمى هذه المرتبة او

النفس فيها عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية فى نفسها عن جميع الصور
القابلة لها وهو بمنزلة استعداد الطفل للكتابة مثلا ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت
لتحصيل النظريات سميت هذه المرتبة او العقل فيها عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال
كاستعداد الامى لتعلم الكتابة ثم اذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها
متى شاءت من غير تجسم كسب جديد سميت هذه المرتبة او العقل فيها عقلا بالفعل
لشدة قربه من الفعل كاستعداد القادر على الكتابة الذى لا يكتب وله ان يكتب متى شاء
واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت هذه المرتبة او العقل فى هذه
المرتبة عقلا مستفادا لاستفادة هذه القوة من الفياض وجعلوا المرتبة الثانية مناط
التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهايم ويشرق عليه نور العقل بحيث يتجاوز
ادراك المحسوسات وهو اى العقل بالملكة متفاوت فى افراد الانسان حدوثا وبقاء اما
حدوثا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة فى الكمال والنقصان باعتبار تفاوت اعتدال
امزجة الابدان فكلما كان البدن اعدل او بالواحد الحقيقى انسب كان النفس الفايضة عليه
اكمل والى الخيرات اميل وللكمالات اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة
فى قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدرتها وكثافتها بمنزلة الحجر فى قبول
النور ولا خفاء فى ان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفايض عليه من الفياض
اكثر واما بقاء فلان النفس كلما ازدادت فى كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية ازدادت
تناسبا بالمبدأ الفياض الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نور عليها لا زدياد
الافاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوتت العقول فى الاشخاص تعذر العلم بان عقل
كل شخص هل بلغ المرتبة التى هى مناط التكليف ام لا فقدر من قبل الشرع تلك المرتبة فاقيم
البلوغ مقامه اى العقل بالملكة اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما فى السفر والمشقة
وذلك لحصول شرايط كمال العقل واسبابه فى ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة
بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والمحركة
التى هى مراكب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها يستفيد العلوم ابتداء وتصل الى المقاصد
وبعونتها تظهر آثار الادراك وهى مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله تع كذا قيل
ولا يخفى ان بعض ما ذكروا وان كان ماخوذا من كلام المتفلسفين لكنه ليس مما يخالف

مما يخالف عقايد اهل السنة من المتكلمين وهو اى العقل وحده كاف فى الحكم اى لا يكون محكوما
عليه ولا حاجة الى خطاب الشارع عند المعتزلة كما سبق تحقيقه فالصبى العاقل ومن نشاء
فى الشاهق وهو رأس الجبل مكلفان بالايمان حتى ان لم يعتقدا كفرا ولا ايمانا يعذبان
فى الاخرة ومكلفان باتيان فروعه تفصيلا فيما يدرك جهته قالوا اما يدرك جهة
حسنه او قبحه بالعقل من الافعال التى ليست اضطرارية ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه
ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب او فعله فحرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب
او تركه فمكروه والا فان لم يشتمل شئ من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح واما الافيما لا
تدرك قالوا اما لا يدرك جهته بالعقل لا فى حسنه ولا فى قبحه فلا يحكم فيه قبل الشرع بحكم
خاص تفصيلى فى فعل فعل اذ لم يعرف فيه جهة تقتضيه واما على سبيل الاجمال فى جميع تلك
الافعال فقيل بالحظر لانه تصرف فى ملك الغير بدون اذنه لان الكلام فيما قبل الشرع فيحرم
كما فى الشاهد اجيب بالفرق لتضرر الشاهد دون الغايب وايضا حرمة التصرف فى ملك
الشاهد مستفادة من الشرع وقيل بالاباحة لانه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستظلال
بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر فى مرآته واجيب بانه حكم الاصل ثبت بالشرع وحكم
العقل فيه بالمعنى المتنازع فيه ممنوع بل انما يحكم فيه بمعنى الملايمة وموافقة الغرض والمصلحة
وقيل بالتوقف فتفسر تارة بعدم الحكم ومرجعه الاباحة اذ ما لا منع فيه فمباح الا ان
يشترط فى الاباحة الاذن فيرجع الى كونه حكما شرعيا لا عقليا وكلامنا فيه هذا اذا
اشترط اذن الشارع لا اذن العقل وربما يقال هذا التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف الا
ان يراد توقف العقل عن الحكم ويفسر تارة بعدم العلم ان هناك خطرا او اباحة قيل هذا
امثل من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف فى معنى التوقف كما عرفت لكن عدم العلم لا
لتعارض الادلة اذ قد تبين بطلانها بل لعدم الدليل على احد هذين الحكمين بعينه ولا حكم
على العبد قبل ورود السمع عند الاشعرى فيعذر ان اى الصبى ومن فى الشاهق فلا يعتبر
ايمان الاول وهو الصبى العاقل ولا كفر الثانى وهو من فى الشاهق لانتفاء الخطاب وعدم
الاعتداد بالعقل فيضمن قاتله اى الثانى لان اباحة دمه بسبب الكفر منتفية فيكون
كالمسلم فى الضمان والمختار عندنا هو التوسط بين قولى الاشاعرة والمعتزلة كما هو المختار
بين الجبر والقدر كما سبق تحقيقه بما لا مزيد عليه فلا حاجة الى الاعادة ثم الاهلية يعنى

بعد ما ثبت انه لابد فى المحكوم عليه من اهليته للحكم وانها لا يثبت الا بالعقل يجب ان يعلم
ان الاهلية نوعان احدهما اهلية الوجوب اى صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له
او عليه والثانى اهلية الاداء اى صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا
اما الاهلية الاولى وهى اهلية الوجوب نفسه فبالذمة وهى فى اللغة العهد وفى الشرع
وصف يصير به الانسان اهلا لماله وعليه توضيحه ان الذمة فى اللغة العهد كما عرفت
فاذا خلق الله تع الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب
الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار
واعطيناهم الذمة يثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين فى الدنيا وهذا هو العهد الذى
جرى بين الله تع وعباده يوم الميثاق وبالجملة قد خص الانسان من بين سائر الحيوانات
بوجوب اشياء له وعليه فلابد من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة
فان قيل هذا صادق على العقل كما يشير اليه ظاهر كلام ابى زيد غايته ان لا يشمل العقل
الهيولانى قلنا العقل ليس عينها بل له مدخل فيها فانها عبارة عن خصوصية الانسان
المعتبر فيها تركيب العقل وساير القوى والمشاعر لا كالملك العارى عن القوى لا كسائر
الحيوانات العارية عن العقل وبها اختص بقبول الامانة المعروضة وكان هذا الوصف
بمنزلة السبب لكونه اهلا للوجوبين والعقل بمنزلة الشرط فان قيل فعلى هذا لا يبقى لقولهم
وجب او ثبت فى ذمته كذا معنى كما لا يخفى اجيب بان معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك
الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على
كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضى كما يقال وجب
فى العهد والمروة ان يكون كذا وكذا وله اى للانسان قبل الولادة يعنى ان الجنين قبل الانفصال
عن الام جزء منها من جهة انه ينتقل بانتقالها ويقر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة
التفرد بالحيوة والتهيوء للانفصال فيكون له ذمة صالحة للوجوب اى لوجوب الحقوق
له كالارث والوصية والنسب لا لوجوبها عليه حتى لو اشترى الولى له شيئا لا يجب عليه
الثمن وله بعدها اى الولادة ذمة مطلقة صالحة لهما اى للوجوب له وللوجوب
عليه لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا لهما حتى كان ينبغى ان يجب عليه
كل حق يجب على البالغ لكن لما لم يكن اهلا للاداء لضعف بنيته وكان الوجوب غير مقصود

مقصود بنفسه بل كان المقصود من الوجوب هو الاداء اختص واجباته بممكن الاداء عنه
اى كان كل ما يمكن اداؤه عنه واجبا عليه وما فلا فيجب عليه اى على الصبى من حقوق العباد
الغرم كضمان ما اتلفه ولو بالانقلاب عليه فان العذر لا ينافى عصمة المحل ويجب عليه
ايضا منها العوض نحو الثمن والاجرة فان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة ويجب
عليه ايضا صلة تشبه المؤن او الاعواض كنفقة القريب نظير صلة تشبه المؤن ونفقة
الزوجة نظير صلة تشبه الاعواض فان الاولى صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب
على الغنى كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف النفقة على الزوجة
فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل
وانما جعلت صلة لا عوضا محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على
ما هو المعتبر فى الاعواض فلكونها صلة تسقط بمضى المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة
الاقارب ولشبهها بالاعواض تصير دينا بالالتزام لا صلة تشبه الاجزية فانها لا تجب
على الصبى فلا يتحمل الصبى الدية لانها وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير
فى حفظ القاتل عن فعله والصبى لا يوصف بذلك ولهذا لا تجب على النساء لا العقوبة
عطف على الغرم اى لا يجب على الصبى العقوبة كالقصاص ولا الاجزية كحرمان الميراث
بالقتل لانه لا يصلح لحكمهما وهو المطالبة بالعقوبة وجزاء الفعل ويجب على الصبى من
حقوقه اى الله تع ما صح اداؤه عنه كالعشر والخراج فانهما فى الاصل من المؤن كما مر
بيانه ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين بل المقصود فيهما المال واداء
الولى فيه كادائه فيكون الصبى من اهل وجوبه وما لا يصح اداؤه عنه فلا يجب عليه
كالعبادات الخالصة المتعلقة بالبدن كالصلوة والصوم او بالمال كالزكوة او بهما
كالحج فانها لا تجب عليه وان وجد سببها ومحلها وهو الذمة لعدم حكمها وهو الاداء
اذ هو المقصود فى حقوق الله تع اذ العبادة فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم
تحقيقا للابتلاء ولا يتصور ذلك من الصبى والعقوبات كالحدود فانها لا تجب عليه
كما لا تجب ما هو عقوبة من حقوق العباد وهو القصاص لعدم حكمه وهو المواخذة
بالفعل كما سبق واختلف فى عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر لم تلزم عليه عند
محمد وزفر رحمهما الله تع لانه ليس باهل للعبادة وقد ترجح فيها ذلك وعند ابى حنيفة

وابى يوسف رحمهما الله تع يلزم اكتفاء بالاهلية القاصرة والاختيار القاصر يكون
بواسطة الولى مضافا اليه فيما هو عبادة قاصرة واما الثانية اى اهلية الاداء فقاصرة
تبتنى عليها صحة الاداء وكاملة تبتنى عليها وجوب الاداء وكل من اهلية الاداء
القاصرة واهلية الاداء الكاملة يثبت بقدرة كذلك اى القاصرة القاصرة والكاملة
بالكاملة ثابتة تلك القدرة بعقل كذلك اى القدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر
والكاملة بالعقل الكامل فالقاصر عقل الصبى والمعتوه والكامل عقل البالغ غير المعتوه
اعلم ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهى بالعقل وقدرة العمل به وهى
بالبدن والانسان فى اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد ان يوجد فيه كل
واحدة منهما شيئا فشيئا بخلق الله تع الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجة الكمال فقبل
البلوغ الى درجته كانت كل واحدة قاصرة كما فى الصبى الغير العاقل او احديهما كما فى
الصبى المميز قبل البلوغ وقد يكون احديهما قاصرة بعد البلوغ كما فى المعتوه فانه قاصر
العقل كالصبى وان كان قوى البدن ثم الشرع بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء من
غير لزوم عهدة وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان فى الزام الاداء قبل
الكمال حرجا بينا لانه يحرج فى الفهم بادنى عقله ويثقل عليه الاداء بادنى قدرة البدن
والحرج منفى لقوله تع وما جعل عليكم فى الدين من حرج فلم يخاطب شرعا لاول امره
حكمه ولا اول ما يعقل ويقدر رحمة الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيتيسر عليه الفهم
والعمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت فى جنس البشر على وجه يتعذر عليه الوقوف ولا
يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذى يعتدل لديه العقل
فى الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم
بقاء النقصان بعد هذا الحد ساقطى الاعتبار وما اى الاحكام الثابتة بالقاصرة من القدرة
انواع لانها اما حقوق الله تع او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح
لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثانى اما نفع محض او ضرر محض او متردد بينهما
صارت ستة فشرع فى تفصيلها فقال لحق الله تع سواء كان حسنا لا يحتمل غيره كالايمان
او كان قبيحا لا يحتمله اى غير القبح كالكفر او ما بينهما كالصلوة ونحوها كالصوم صح من الصبى
بلا لزوم اداء اما الاول والثالث فلان فى الايمان وفروعه نفعا محضا فلا يليق بالشارع

تثبت بالعقل القاصر

بالشارع الحكيم الحجر عنه وانما الضرر من جهة لزوم الاداء وهو موضوع عن الصبى لانه مما
يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع
محض لا ضرر فيه فان قيل نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر فى حق احكام الدنيا كحرمان الميراث
عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة اجيب بانا لا نم انهما مضافان الى
اسلام الصبى بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات الاسلام واحكامه
اللازمة منه ضمنا لا من احكامه الاصلية الموضوع هو لها لظهور ان الايمان انما
وضع لسعادة الدارين وصحة الشئ انما يعرف من حكم الاصلى الذى وضع هو له
لا بما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كما ان الصبى لو ورث قريبه او وهب منه قريبه
فقبله يعتق عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلى بالارث والهبة هو الملك بلا عوض
لا العتق الذى ترتب عليهما فى هذه الصورة واما الثانى فلان الكفر لو عفى عنه وجعل
مؤمنا لصار الجهل بالله تع علما به لان الكفر جهل بالله تع وصفاته واحكامه على ما هى
عليه والجهل لا يجعل علما فى حق العباد فكيف فى حق رب الارباب فيعتبر ردته اى
الصبى فى حق احكام الدارين اما فى حق احكام الاخرة فاتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول
الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل واما فى حق احكام الدنيا فكذا عند ابى حنيفة
ومحمد رحمهما الله تع حتى تبين امرأته المسلمة ويحرم الميراث من مورثه المسلم لانه فى حق
الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بوجه ولا يسقط بعذر وانما لم يقتل
لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل المحاربة وهو ليس من اهلها كالمراة ولم يقتل بعد
البلوغ لان اختلاف العلماء فى صحة اسلامه حال الصبى صار شبهة فى اسقاط القتل
وحق العبد ان كان نفعا محضا كقبول الهبة ونحوه صح منه اى من الصبى وان لم ياذن
الولى وكذا العبد فان اجر المحجور نفسه وعمل وجب الاجر استحسانا لا قياسا لبطلان العقد
وجه الاستحسان ان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزم ضرر فاذا عمل فالنفع فى الوجوب
والضرر فى عدمه بلا ضمان على المستاجر ان تلف الصبى فى ذلك العمل بخلاف العبد حيث
يضمن مستاجره ان تلف فى ذلك العمل لان استعماله غصب بخلاف الصبى لان الغصب
لا يتحقق فى الحر واذا قاتل اى الصبى المحجور مع الكفار وكذا العبد يستحق الرضخ وهو عطاء
لا يبلغ سهم الغنيمة ويصح تصرفه وكيلا اذ فى الصحة اعتبار للادمية وتوسل الى درك

المضار والمنافع واهتداء فى التجارة بالتجربة قال الله تع وابتلوا اليتامى بلا عهدة ان لم ياذن
الولى اى لا يلزم الولى بتصرفه بطريق الوكالة عهدة لرجوع حقوق العقد اليه من تسليم الثمن
والمبيع والخصومة ونحوها الان ما فيه احتمال الضرر لا يتملكه الصبى الا ان ياذن الولى فيندفع
قصور رايه بانضمام راى الولى فيلزمه العهدة وان كان ضررا عطف على ان نفعا اى حق
العبد اذ كان ضررا محضا كالطلاق والهبة والقرض ونحو ذلك فلا يصح منه وان اذن وليه لان
الصبا مظنة المرحمة شرعا وعرفا او باشر وليه تلك التصرفات لاجله حيث لم يجز ايضا
لان ولايته نظرية ولا نظر فى الضرر المحض الا عند الحاجة كما اذا اسلمت الزوجة وابى الزوج
فرق بينهما لحاجة الزوجية وهى حق العبد وكذا اذا ارتد الزوج وحده العياذ بالله الا
الاقراض للقاضى فان الاقراض قطع الملك عن العين ببدل فى ذمة من هو غير ملى فى الغالب
فشبه التبرع فلا يملكه الولى واما القاضى فيمكنه ان يطلب مليا ويقرضه مال اليتيم ويكون
البدل مامون التلف باعتبار الملاءة وعلم القاضى وقدرته على التحصيل بلا دعوى وبينة
وهذا معنى كون القاضى اقدر على استيفائه وفى رواية يجوز للاب ايضا وان دار بينهما
اى النفع والضرر كالبيع والشراء والاجارة والنكاح ونحو ذلك فمن حيث احتمال الربح نفع ومن
حيث احتمال الخسران ضرر وما قيل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك يلزمه ان لا
يندفع الضرر بحال وليس كذلك لانه صح برأى الولى لان الصبى اهل الحكم ما دار بينهما اذا
باشره الولى بنفسه لانه اذا باع مال الصبى يملك الثمن ويملك العين اذا اشتراها له ويملك
الاجرة اذا اجر عينا له ثم هذا اى الصبى اذا تصرف برأى الولى فيما تردد بينهما كالبالغ
عند ابى حنيفة بطريق ان احتمال الضرر فى تصرفه يزول برأى الولى حتى صح اى تصرفه بغبن
فاحش من الاجانب ولا يملكه الولى وصح من الولى فى رواية لما قلنا انه يصير كالبالغ وفى اخرى
لا لان الصبى فى الملك اصيل تام وفى الرأى اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الرأى باعتبار
اصل العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل فيثبت شبهة النيابة من الولى فيصير كان
الولى يبيع من نفسه مال الصبى بالغبن فاعتبر الشبهة فى موضع التهمة وهو ان يبيع الصبى
من الولى وسقطت فى غيره وهو ان يبيع من الاجانب خلافا لهما فان مباشرته عندهما
كمباشرة الولى فلا يصح بالغبن الفاحش لا من الولى ولا من الاجانب ثم العوارض لما ذكر الاهلية
بنوعيها شرع فيما يعترض عليهما فيزيلهما او احديهما او يوجب تغيرا فى بعض احكامهما

احكامهما ويسمى العوارض جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاتب وكاهل من عرض له كذا
اى ظهر وتبدى ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض
من عوارض الثلج ولو اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح فى الصغر الا على سبيل
التغليب فقال نوعان احدهما سماوية وان لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب وثانيهما
مكتسبة ان كان له فيها دخل باكتسابها او ترك ازالتها والسماوية اكثر تغييرا واشد تاثيرا
فقدمت اما النوع الاول فاصناف منها الجنون وهو اختلال القوة المميزة بين الامور
الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر اثارها ويتعطل افعالها اما النقصان
جبل عليه دماغه فى اصل الخلقة واما الخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط
او افة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفزع ويفزع
من غيرها ما يصلح سببا لا يصح ايمان المجنون لانتفاء ركنه وهو العقل وذلك لايكون نجز الانه
عبارة عن ان يتم الفعل بركنه ويصدر عن اهله ويقع فى محله ثم لا يعتبر حكمه نظرا للصبى
او المولى وايمان المجنون استقلالا لا يصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه تبعا
لاحد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركنا له ولا شرطا وبهذا يظهر الجواب عما يقال
ان غاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذ لم يصح بفعل نفسه لعدم صلاحه لذلك ففعل
غيره اولى الا تبعا لابويه ووليه فاذا اسلمت امرأته عرض الاسلام على وليه يعنى لو اسلمت
كتابية تحت مجنون كتابى يعرض الاسلام على الولى فان اسلم صار المجنون مسلما تبعا له وبقى
النكاح والا فرق بينهما وكان القياس التاخير الى الافاقة كما فى الصغير الا انه استحسان
لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون ففى التاخير ضرر بالزوجة مع ما فيه من الفساد لقدرة
المجنون على الوطى ويرتد المجنون تبعا لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا
ولحقا معه بدار الحرب العياذ بالله وذلك لان الكفر بالله تع قبيح لا يحتمل العفو بعد تحققه
بواسطة بتعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه فى دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا اذا
بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا فجن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان بتقرر ركنه فلا ينعدم
بالتبعية او عروض الجنون والقياس ان يسقط الجنون العبادات بالاطلاق لمنافاته
القدرة التى بها يتمكن من انشاء العبادات على الوجه الذى اعتبره الشرع لكنه اى الجنون
قيد بالامتداد استحسانا قالوا الجنون اما ممتد او غيره وكل منهما اما اصلى بان يبلغ مجنونا

اوطار بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات وغيره ان كان طاريا فليس بمسقط
استحسانا وان كان اصليا فعند ابي يوسف مسقط بناء للاسقاط على الاصالة او الامتداد
وعند محمد رح ليس بمسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط وذكر الاختلاف في اكثر الكتب
على عكس ذلك وهو اى الامتداد في الصلوة بالزيادة على يوم وليلة بساعة عند ابي حنيفه
وابي يوسف رحمهما الله تع وعند محمد بصلوة يعني ان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة
وليس له حد معين فقدروه بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم و
الليلة في الصلوة لانه وقت جنس الصلوات ثم اشترطوا في الصلوة التكرار ليتاكد الكثرة
فيتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس الواجب اعني جنس الصلوة فاشترط تكرارها وذلك بان
يصير الصلوات ستا وهما اعتبرا نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت مقام الحكم
تيسيرا على العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني قبل الظهر
يجب القضاء عند محمد لعدم تكرر جنس الصلوة حيث لم يصر الصلوات ستا وعندهما
لا يجب لتكرر الوقت بزيادته على اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات
والامتداد في الصوم باستغراق الشهر حتى لو افاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح
انه لا يجب اذ الليل ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة فيه سواء ولم يشترطوا فيه التكرار كما
اشترطوا في الصلوة لان من شرط المصير الى التاكيد ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا
تدخل الا بمضي احد عشر شهرا فيصير التبع اضعاف الاصل ولم يلزمنا زيادة المرتين في غسل
اعضاء الوضوء تاكيدا للفرض لان السنة وان كثرت لا تماثل الفريضة وان قلت فضلا عن
ان يزيد عليها كذا في التلويح اقول فيه بحث لان السنة اذا لم تماثل الفريضة فالنفل اولى ان
لا يماثلها فينبغي ان لا يعتبر بصوم احد عشر شهرا فالاولى ان يقال لان صوم رمضان وظيفة
السنة لا الشهر وان كان اداؤه في بعض اوقاتها كالصلوات الخمس وظيفة يوم وليلة
ولهذا كان رمضان الى رمضان كفارة لما بينهما فلما مضى الشهر دخل وقت وظيفة اخرى
فكان الجنس كالمتكرر بتكرر وقته ويتاكد الكثرة به فلا حاجة الى تكرار حقيقة الواجب
كان هذا مثل ما قالا في الصلوة على ما مر والامتداد في الزكوة بالحول اى باستغراق الحول
عند محمد رح وهو رواية عن ابي حنيفة وابي يوسف رحمهم الله تع وهو الاصح لان الزكوة
تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن ابي يوسف ان اكثر الحول

الحول قائم مقام الكل تيسيرا وتخفيفا في سقوط الواجب ونصفه ملحق بالاقل ويؤاخذ المجنون
بضمان الافعال في الاموال كما اذا اتلف مال الانسان لتحقق الفعل حسا وعصمة المحل
شرعا والعذر لا ينافيهما مع ان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة ولا يؤاخذ بضمان
الاقوال فانها لا تعتد بها شرعا لانتفاء تعقل المعاني فلا يصح اقاريره وعقوده وان اجازها
الولي ومنها الصغر وانما جعل من العوارض مع انه حالة اصلية فانه ما بين الولادة
والبلوغ لانه مناف للاهلية وليس لازما لماهية الانسان وهو المعنى بالعارض على الاهلية
كما مر ولانه خلق لحمل اعباء التكاليف ولمعرفته تعالى فالاصل ان يخلق وافر العقل تام
القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الامور فيكون من العوارض وهو اى الصغر
قبل التعقل عجز محض ومع هذا ليس كالجنون كما ذكر في التلويح لوجوه الاول ان العرض في
الجنون على وليه وفي الصبي على نفسه الثاني انه يؤخر في الصبي الى ان يعقل ولا يؤخر
في الجنون الثالث ان في الجنون العارض الغير الممتد يجب قضاء العبادات بخلاف الصبي
الغير العاقل الرابع ان في الجنون الاصلي الغير الممتد روايتين متعاكستين عن الامامين
انه يقضي العبادات اولا ولا اختلاف في الصبي وبعده يصيب ضربا من اهلية الاداء مع
عذر الصبي فلا يسقط عنه ما لا يحتمل السقوط عن البالغ بناء على ذلك القدر من الاهلية
كنفس وجوب الايمان فانها لا يحتمل السقوط بوجه على ما مر فاذا اداه اى الايمان كان
فرضا واستغنى عن الاعادة بعد البلوغ ويثاب عليه ايضا بل يسقط عنه ما يحتمل السقوط
عن البالغ بناء على عذر الصبا كوجوب اداء الايمان حيث يسقط عنه لاحتمال سقوطه
عن البالغ بالاكراه مثلا وكذا العبادات والعقوبات والاجزية والكفارات والمضار
المحضة والغالبة والتبرعات والزام المعاملات وحقوقها كما سبق فلا يقتل الصبي
بالردة فانه لما لم يجب عليه الاداء لم يعتبر بردته وكوجوب القتل حيث يسقط ايضا عنه
لاحتمال سقوطه عن البالغ بالعفو وباعذار كثيرة فلا يحرم الميراث به اى لا يكون الصبي
محروما عن الميراث بقتله مورثه لانه موجب القتل وقد سقط ذلك بعذر الصبا ولان
الحرمان ثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة لقصور معنى الجناية
في فعله وحرمانه عن الارث بالرق والكفر ليس لعهدة عليه بل لمنافاتهما الارث اما
الكافر فلانه لا ولاية له وهي السبب للارث على ما يشير اليه قوله تع حكاية عن زكريا

عليه السلام وليتا برثني واما الرقيق فلانه ليس اهلا للملك ويولى عليه اى يلي عليه غيره
لعجزه عن الاقامة بمصالحه ولايلي على غيره لان العجز بنافى الولاية وعليه يعرض الاسلام
اذا اسلمت زوجته لاعلى الولى كما فى المجنون لصحة ادائه وان لم يجب لوجود العقل بخلاف
المجنون ومنها العته وهو اختلال العقل انا فانا لا ملتنا ولبحيث يختلط كلامه فيشبه
مرة بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين فخرج الاغماء والجنون والسكر وهو بعد البلوغ
كالصبا مع العقل فيما ذكر من الاحكام بلا خلاف الا فى بعض منها فان فى وضع الخطاب
بالعبادات عن المعتوه خلافا للامام ابى زيد فانه قال فى التقويم يجب عليه العبادات
احتياطا ورده ابو اليسر بانه نوع جنون اذ لا وقوف له على العواقب وفى عرض الاسلام
على نفسه خلافا لمولانا حميد الدين الضرير فانه عنده كالمجنون فى عرض الاسلام على وليه
اذ لاحد له مثله والحق للجمهور لصحة ادائه وان لم يجب كالصبى العاقل فان قيل قد صرح
فى الجامع بان المعتوه يعرض الاسلام على ابيه اجيب بانه اراد به المجنون مجازا ومنها
النسيان وهو عدم ملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل عما من شانه الملاحظة
فى الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها اى وقت شاء ويسمى هذا ذهولا
او يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان فى عرف
الحكماء فاذا اعتبر النسيان فى طرف الحق فاظهار خلافه مع التنبه له بادنى تنبيه سهو
وبدونه خطاء فما فى التلويح ويسمى هذا ذهولا وسهوا ليس كما ينبغى وهو اى النسيان ليس
منافيا للوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولا عذرا فى حقوق العباد لانها محترمة
لحاجتهم لا للابتلاء وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه
الضمان وكذا لا يكون عذرا فى حقه تع ان قصر العبد اى وقع العبد فى النسيان بتقصير منه
كالاكل فى الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلوة فلا يكون عذرا والا
اى وان لم يقع فيه بتقصيره فعذر مطلقا اى سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسيان
ومنافيا للتذكر كالاكل فى الصوم لما فى الطبيعة من الشوق الى الاكل او لم يكن كترك التسمية
عند الذبح فانه لا داعى الى تركها لكن ليس هناك ما يذكر احضارها بالبال واجراها على اللسان
فسلام الناسى فى القعدة يكون عذرا حتى لا يبطل صلوته اذ لا تقصير من جهته فالنسيان
غالب فى تلك الحالة لكثرة تسليم المصلى فى القعدة فهى داعية الى السلام ومنها النوم

النوم وهو فتور طبيعى غير اختيارى يمنع العقل مع وجوده والحواس الظاهرة السليمة
عن العمل فخرج الاغماء والسكر والجنون وعند الاطباء سكون الحيوان بسبب منع رطوبة
معتدلة منحصرة فى الدماغ الروح النفسانى من الجريان فى الاعضاء وهو اى النوم لما
كان عجزا عن الاحساسات الظاهرة اذ الباطنة لا تسكن فيه وعن الحركات الارادية
اذ الطبيعية كالتنفس ونحوه تصدر فيه يوجب تاخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه
لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم ولا يوجب تاخير نفس الوجوب واسقاطها
لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولامكان الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضا
والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثير الواجبات وامتداد الزمان
والنوم ليس كذلك واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه الصلوة والسلام
من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم تكن الصلوة واجبة لما امر
بقضائها ويبطل النوم الاختيار والارادة فلا يصح عبارته فيما يعتبر فيه الاختيار
حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء
ولا يتصف بصدق وكذب فلم يعتبر بيعه وشراؤه وطلاقه وعتقه وردته واسلامه
لانتفاء الارادة والاختيار ولم يتعلق حكم بكلامه وقرائته وقهقهته فى الصلوة اى اذا
تكلم فى الصلوة نائما لا تفسد واذا قرأ لا يصح القراءة واذا قهقه لا يبطل الوضوء ولا
الصلوة ولما كان فى القهقهة من معنى الكلام حتى كانها من جنس العبارات صح تفريع مسئلة
القهقهة على ابطال النوم عبارات النائم وذكر فى النوادر ان قراءة النائم تنوب عن
الفرض وفى النوازل ان تكلم النائم يفسد صلوته وذلك لان الشرع جعل النائم
كالمستيقظ فى حق الصلوة وذكر فى المغنى ان عامة المتاخرين على ان قهقهة النائم فى
الصلوة تبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم و
اليقظة واما الصلوة فلان النائم فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابى حنيفة يفسد الوضوء
دون الصلوة حتى كان له ان يتوضاء ويبنى على صلوته لان فساد الصلوة بالقهقهة
مبنى على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار فى النوم بخلاف الحدث فانه
لا يفتقر الى الاختيار وقيل بالعكس ومنها الاغماء وهو فتور غير طبيعى يزيل القوى ويعجز به
ذو النهى عن استعماله مع قيامه حقيقة وهو وان كان كالنوم فى ابطال عباراته لان

العجز عن استعمال العقل لا يوجب عدمه فيبقى الاهلية ببقائه ولهذا كان النبي عليه
الصلوة والسلام غير معصوم عنه كما لم يعصم عن الامراض مع انه معصوم عن الجنون
لكنه فوق النوم واشد منه في فوت الاختيار والقدرة لان النوم فترة طبيعية اصلية
ولا يزيل اصل القدرة وان اوجب العجز عن استعمالها ويمكن ازالته بالتنبيه بخلاف الاغماء
فانه مزيل للقوى وان لم يزل اصل العقل كازالة الجنون فيبطل العبارات لكونه كالنوم
ويكون حدثا في الاحوال كلها اي القيام والقعود والركوع والسجود والاضطجاع لكونه
فوق النوم وهو ليس بحدث في بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل و
لندرته اي قلة وقوع الاغماء لا سيما في الصلوة يمنع البناء يعني اذا انتقض الوضوء
بالاغماء في الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء
بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبني على صلوته لان النص بجواز البناء
انما ورد في الحدث الغالب الوقوع والقياس ان لا يسقط واجبا اي شيئا من الواجب
كما في النوم لكنه يسقط ما فيه حرج استحسانا وهو في الصلوة كالجنون فان حصل به الحرج
بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة يسقط كالجنون لا الصوم والزكوة فانه لا يسقطهما
لانه يندر حدوثه شهرا او سنة ومنها الرق وهو لغة الضعف وشرعا عجز عن تصرف
الاحرار حكمي يعني ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء
والولاية والامامة ونحو ذلك بقاء اي في حالة البقاء فانه شرع في الاصل جزاء للكفر
فهو حق الله تع ابتداء فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تع والحقوا انفسهم بالبهائم
في عدم النظر في دلايل التوحيد جازاهم الله تع بجعلهم عبيد عبيده مبتذلين كالبهايم
ثم صار حقا للعبد بقاء يعني ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء
وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم وكان من المتقين وهو اي الرق لا يتجزى ثبوتا
وزوالا بان يصير المرء بعضه رقيقا ويبقى البعض حرا لانه اثر الكفر ونتيجة القهر وهما
لا يتجزيان ولان مجهول النسب المقر برق نصفه رقيق كله في الحدود والارث والنكاح
وتوابعه وكذا الشهادة حيث لم يجعلا كحر ولا تكملهما كتكمله كالمرأتين ولا بعد فيه
فانه امر اعتباري ولا حجر في الاعتبارات فلا يرد ان التكلم لا يتصور من النصف ولان رد
الشهادة يجوز ان يكون لاشتراطها حرية الكل فانه ايضا لا يناسب التجزي بل يستدل به

به في الحقيقة على تحقق الكل الاعتباري وايضا الشرع لم يعتبر انقسامه اجماعا و
الدليلان اللميان والانيان قايمان عليه فاي توجيه لما في التلويح ان الاتم امتناعه
بقاء لان وصف الملك يقبل التجزي فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة في البعض
ويعمل العبد لنفسه في البعض الاخر مشاعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك
لانها لا تقبل التجزي كالعتق فانه قوة حكمية يصير به المرء اهلا للمالكية والولايات
ولا معنى لتجزيه وكذا الاعتاق عندهما القايلون بعدم تجزي العتق اختلفوا في تجزي
الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تع الى عدم تجزيه يعني ان اعتاق البعض
اعتاق للكل لانه ملزوم العتق والعتق مطاوعه وهو ليس بمتجز اتفاقا بين علمائنا فكذا
الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق بان يقع من المحل على جزء دون جزء لزم تجزي العتق ضرورة
فمعتق البعض عندهما حر مديون يجري عليه احكام الاحرار وذهب الامام الى تجزيه لان
الاعتاق ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا في حقه وحقه في الرقيق هو المالية والملك
وهو متجز فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال ملك الكل يستلزم العتق و
زوال الرق لان الملك لازم للرق لانه انما يثبت جزاء للكفر وانما بقي بعد الاسلام لقيام
ملك المولى وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم واما زوال ملك البعض فلا يستلزم
العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله الى ملك اخر يكون ايجاد
بعض علة لثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالقنديل لا يسقط ما بقي شيء من المسكة
فان قيل ملك كل الرقيق حق الله تع وليس للعبد ازالته اجيب بان العبد انما لا يقدر على
ازالته قصدا او اصالة لا ضمنا وتبعا وحقه تع وان كان اصلا في ابتداء الرق جزاء
للكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل هو الملكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففي
الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصالة ولزم منه زوال حق الله تع ضمنا وتبعا وكم من شيء
يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا فمعتق البعض عنده كالمكاتب في الاحكام لكن المكاتب يرد الى الرق
بالعجز لان الكتابة عقد يحتمل الفسخ بخلاف هذا لان سببه ازالة الملك لا الى احد وهي لا يحتمل
الفسخ وهو اي الرق ينافي مالكية المال حتى لا يملك الرقيق شيئا من المال وان ملكه المولى لانه
مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا لتضاد سمتي العجز والقدرة من جهة واحدة قيد بالمال لعدم
تنافي بين المملوكية متعة والمالكية مالا وبالعكس فالرقيق ولو مدبرا او مكاتبا لا يملك

شيا من احكام ملك المال ولو باذن المولى وينافى مالكية منافع نفسه لانها للمولى كنفسه
الا ما استثنى من القرب البدنيه المحضة كالصلوة والصوم ففرع على الاول بقوله فلا يملك
الرقيق مكاتبا اوغيره التسرى لابتنائه على ملك الرقبة دون المتعة وخص التسرى
بالذكر لان فيه مظنة ملك المتعة كالنكاح فاذا لم يملكه فلان لا يملك المال اولى وفرع على
الثانى بقوله ولا يصح حجة حتى لو حج فعتق ثم استطاع وجب عليه الحج ولم يكفه الاول
لكون منافعه للمولى كما سبق فلا قدرة له مالا وبدنا بخلاف الفقير اذ منافعه له فاصل
القدرة حاصل له واشتراط الزاد والراحلة لوجوبه لا لصحة ادائه اذ هو لدفع الحرج تيسيرا
كذا قالوا اقول هذا مستقيم فى الرقيق الكامل واما فى المكاتب فلا لما صرح صاحب الهداية
وغيره بان المولى كالاجنبى فى حق اكسابه ونفسه ويمكن ان يقال كون المولى كذلك امر حكمى
صير اليه ضرورة التوسل الى المقصود بالكتابة وهو الوصول الى البدل من جانبه والى الحرية
من جانب المكاتب بناء عليه صرح به ايضا فى الهداية وغيره وبقوله ايضا ولا يكمل
جهاده لما سبق ان الرق ينافى مالكية منافع البدن الا ما استثنى من القرب فلا يحل له
القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بدونه فلا يستحق السهم الكامل بل يرضخ له
لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفى الحديث انه كان عليه الصلوة والسلام
يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم بخلاف تنفيل الامام فان استحقاق السلب انما هو بالقتل او
بالايجاب من الامام والعبد يساوى الحر فى ذلك ولا ينافى مالكية غيره اى غير المال اذ
ليس مملوكا من جهته كاليد والنكاح والحيوة والدم ففرع على الاول بقوله فالماذون
من الارقاء يتصرف لنفسه باهليته خلافا للشافعى رحمه الله تع فانه عنده كالوكيل وثمرة
الخلاف تظهر فيما اذا اذن العبد فى نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه سائر الانواع وعنده
يختص بما اذن فيه كما فى الوكالة له ان العبد لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه وهو
اليد ولنا ان المقتضى موجود والمانع منتف اما الاول فلانه اهل للتكلم والذمة فيحتاج الى
قضاء ما يجب فى ذمته وادنى طرفه اليد واما الثانى فلان المانع لزوم كونه مالكا للمال
وهو ههنا منتف لان اليد ليست بمال والجواب عما قال ان المقصود الاصلى من التصرفات
ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته للوسيلة لا يوجب
عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو انحصر الوسيلة فى ذلك وهو ممنوع وفرع على الثانى

على الثانى بقوله وينعقد نكاحه اى اذا نكح العبد بدون اذن مولاه ينعقد نكاحه ويتوقف
نفاذه على اذنه لدفع ضرر تعلق المهر بماليته وصحة جبره عليه لتحصينه من الزنا فانه
هلاك معنى لا لاثر المالك وعلى الثالث بقوله ولا يلى المولى قتله واتلاف حيوته لانه مالك
لها فلا يملكها المولى وعلى الرابع بقوله ويصح اقراره بالحدود والقصاص فيقام عليه
كل منها والسرقة المستهلكة ماذونا ومحجورا اذ ليس فيها الا القطع وبالقائمة ماذونا
لان اقراره يعمل فى النفس والمال اما محجورا فيصح عند الامام فى القطع ورد المال وعند محمد
لا يصح مطلقا وعند ابى يوسف يصح فى القطع فقط وينافى الرق لكونه مبناه عن العجز والذلة
كمال الحال فى اهلية الكرامات فانه يورث القدرة والعزة فبينهما تناف الدنيوية اى
الموضوعة للبشر فى الدنيا احترز به عن الكرامات الاخروية فان العبد كالحر فيها لان
اهليتها بالاسلام والتقوى وهما فى ذلك سواء كالذمة فانها من كرامات البشر اذ بها
يصير اهلا لتوجه الخطاب ويمتاز من البهايم وهى فيه ضعيفه لانه من حيث انه صار مالا
بالرق كانه لا ذمة له اصلا ومن حيث انه انسان مكلف لا بد ان يكون له ذمة فيثبت اصل
الذمة ضعيفه فتضعف ذمته عن تحمل الدين بنفسها حتى لا يمكن المطالبة به بلا انضمام
مالية الكسب بان لم يوجد فى يده مال من كسبه وبلا انضمام مالية الرقبة اليها اى الى
الذمة لا بمعنى ان يستسعى لانه اذا لم يمكن بيعه كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض عند الامام
بل ان يصرف كسبه اولا الى الدين فان لم يف او لم يوجد كسب بيع رقبته ان امكن لكن فى
دين لا تهمة فى ثبوته كدين الاستهلاك مطلقا ودين التجارة فى الماذون الا ان يختار المولى
الفداء ولا يباع المحجور فيما اقر به وكذبه المولى او تزوج بلا اذنه ودخل بها وجب العقر
بل يؤخر الى عتقه وكالحل فان استفراش الحراير والسكن والازدواج والحجة وتحصين
النفس والتوسعة فى تكثير النسل على وجه لا يلحقه اثم من باب الكرامة ولذا اختص رسول الله
صلى الله عليه وسلم بالزيادة على الاربع حتى روى عدم الانحصار فى التسع وهو فى الرقيق
عبدا كان او امة ضعيف حتى يتنصف بتنصف محله فى حق العبد فلا ينكح العبد على البناء
للفاعل الا اثنتين حرتين او امتين ويتنصف باعتبار الاحوال فى حق الاماء حتى لا تنكح الامة
على البناء للمفعول على الحرة فان نكاح الامة يجوز متقدما على الحرة لا متاخرا ولما تعذر التنصيف
فى المقارنة غلب الحرمة وفروعه عطف على الحل فان فروع الحل ايضا تضعف الحل فى الرقيق

من العدة والطلاق فانهما يتنصفان لكن الواحدة لا يتجزى فيتكامل اعتبار الجانب الموجود ذهابا
الى ما هو الاصل من بقاء الحل ولكون عدد الطلاق لاتساع المملوكية وعدد الانكحة لاتساع
المالكية اعتبر الطلاق بالنساء اعتبار النكاح بالرجال اجماعا فان النكاح لهم عليهن فاعتبر
بهم والطلاق الذي يرفعه لهن فاعتبر بهن تحقيقا للمقابلة ومن القسم حتى كان للامة
الثلث من القسم وللحرة الثلثان لانه نعمة مبنية على الحل فيتنصف وكالمالكية فانها ايضا
من تلك الكرامات وهي في الرقيق ناقصة لانه يملك المال يدا لا رقبة وان ملك النكاح فينتقص
ديته عن دية الحر بما اعتبر في السرقة والمهر وهو عشرة دراهم بخلاف المراة فان ديتها
نصف دية الرجل اعلم ان العبد اذا قتل خطاء وجب على عاقلة القاتل قيمته عند نا قلت
او كثرت لا يزاد على عشرة الاف درهم بل ينقص منها ما اعتبره الشرع في اقل ما يستولى به
على الحرة استمتاعا وهو المهر وفي اقل ما يقطع به اليد التي بمنزلة نصف البدن وهو عشرة
دراهم وان كانت قيمته عشرين الفا لنقصان ملك العبد حيث يملك التصرف في المال يدا لا ملكا
فلا بد ان ينتقص بدله كما انتقصت دية الانثى عن دية الرجل بسبب الانوثة التي يوجب
نقصانا في المالية الا ان الرق ينقص احد ضربي المالكية وهما مالكية المال ومالكية النكاح
ولا يعدمها لان العبد في مالكية النكاح مثل الحر ومالكية المال لم يزل عنه بالكلية فانها
تثبت بامرين ملك الرقبة وملك التصرف واقويهما الثاني لان الغرض المتعلق بالمالكية
وهو الانتفاع بالملك يحصل به وملك الرقبة وسيلة اليه والعبد وان لم يبق اهلا لملك
الرقبة فهو اهل للتصرف في المال الذي هو اصل واهل لاستحقاق اليد على المال لانه مع صفة
الرق اهل للحاجة فيكون اهلا لقضائها وادنى طرق قضاء الحاجة ملك اليد فوجب القول
بنقصان ديته لا بالتنصيف وبالانوثة ينعدم احد ضربي المالكية وهو مالكية النكاح فوجب
تنصيف ديتها وبتنصيف النعمة يتنصف النقمة اي العذاب يعني انه نحو الذمة والحل وغيرهما
من الكرامات نعمة فلما تنصف اكثرها تنصف النقمة بالجناية على مولى النعمة لان الغرم
بالغنم فيتنصف الحدود فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب اذا امكن التنصيف
كالجلد حيث يجب عليه نصف ما يجب على الحر والا اي وان لم يمكن التنصيف يكمل الحد
كقطع اليد والرق ينافي الولايات كلها كولاية الشهادة والقضاء والتزويج وغيرها لانها
تبنى عن القدرة الحكمية اذ هي تنفيذ القول على الغير شاء او ابى فينافيه الرق المبني عن كمال

١٧١

عن كمال العجز ثم الاصل في الولايات ولاية المرء على نفسه ثم يتعدى منه الى غيره ولا ولاية
للعبد على نفسه فكيف يتعدى الى غيره فلا يصح امان العبد المحجور لانه تصرف على الناس
ابتداء باسقاط حقوقهم في اموال الكفار اغتناما واسترقاقا واما امان المأذون فليس
من باب الولاية باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة في الغنيمة بمعنى انه من حيث
انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه في ملك المستحق كما في ساير اكسابه فاذا
امن الكافر فقد اسقط حق نفسه في الرضخ فيصح في حقه اولا ثم تعدى الى الغير ولزم سقوط
حقوقهم لان الغنيمة لا يتجزى في حق الثبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته برهلال
رمضان لانه يثبت في حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من الولاية فان قيل
المحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان يصح امانه كما ذهب اليه محمد والشافعي رحمهما الله تعالى
اجيب بان الامان من الجهاد اذ المقصود اعلاء كلمة الله تع وذلك يحصل تارة بالقتال واخرى
بالامان والعبد المحجور لا يملك القتال وكذا ما هو من توابعه والرق ايضا ينافي ضمان ما
ليس بمال اي لا يجب على العبد الضمان بمقابلة ما ليس بمال لان ضمانه صلة والعبد ليس باهل
لها حتى لا يجب عليه نفقة الزوجات والمحارم لان الصلة كالهبة فلا يجب الدية في جنايته
خطاء لانها صلة في حق الجاني اذ ليست في مقابلة المال والمنافع ولذا لم يملك الا بالقبض
ولم يجب فيهما الزكوة الا بحول بعد القبض ولا يصح الكفالة بها بخلاف بدل المال المتلف
وعوض في حق المجني عليه اذا كانت الجناية غير القتل والورثة اذا كانت القتل لان الدم
لا يهدر ولا عاقلة له ولما لم يجب عليه لم يتحمله العاقلة فاقام الشرع رقبته مقام الارش
فلم يجب الدية بل وجب دفعه جزاء لجنايته فاذا مات العبد لا يجب على المولى شيء الا ان يختار
المولى الفداء فيعود الى الاصل وهو الارش حتى اذا افلس المولى بعد اختيار الفداء لا يجب
الدفع عند الامام وعندهما يكون كالحوالة حتى يعود حق ولي الجناية في الدفع وهو اي
الرقيق معصوم الدم بمعنى انه حرم التعرض له بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع لان العصمة
اما مؤثمة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام حتى لو وقع في دار الحرب
اوجب اثما فقط واما مقومة يوجب مع الاثم القصاص او الدية وهي بالاحراز بدار
الاسلام والعبد كالحر في الامرين فيساويه في العصمتين فيقتل الحر به اي بالعبد قصاصا
لان مبنى الضمان على العصمتين والمالية لا تخل بهما ومنها الحيض وهو لغة الدم الخارج

من القبل وشرعا دم ينفضه رحم بالغة لا داء بها فخرج الاستحاضة وما تراه بنت سبع
سنين والنفاس هي الدم الخارج من الرحم عقيب الولادة فخرج الاستحاضة والحيض ودم
ما بين ولادتي بطن واحد على مذهب البعض وانما جعلهما احد العوارض لاتحادهما
صورة وحكما وهما لا يعدمان الاهلية اى اهلية الوجوب واهلية الاداء لبقاء الذمة
والعقل وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلوة على وفق القياس
لكونهما من الاحداث والانجاس وكذا للصوم على خلاف القياس لتأديه مع الحدث والنجاسة
وللحرج اى لما كان في قضاء الصلوات حرج لدخولها في حد الكثرة سقط وجوبها حتى لم يجب
قضاؤها اى الصلوة دونه اى الصوم اذ لا حرج في قضائه لان الحيض لا يستوعب الشهر
والنفاس يندر فيه فلم يسقط الوجوب بالاداء ولزم القضاء بخلاف الصلوة ومنها المرض
المراد به غير ما سبق من الجنون والاغماء وهو لا ينافي الاهلية اى اهلية الحكم سواء كان
من حقوق الله تع كالصلوة والزكوة او من حقوق العباد كالقصاص ونفقة الازواج
والاولاد والعبيد واهلية العبارة لانه لا يخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله حتى صح نكاح
المريض وطلاقه واسلامه وساير ما يتعلق بالعبارة لكنه اى المرض يوجب العجز فشرعت
العبادات معه بقدر المكنة كلما ازداد قوة ازدادت نقصا كما تبين في الصلوة والصوم
وكان ينبغي ان لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت الحجر عليه بسببه لكنه اذا ظهر انه سبب
موت هو علة للخلافة اى خلافة الوارث والغريم في المال فكان المرض سبب تعلق حق
الوارث والغريم لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة تزول
بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين فيخلفه الغريم في المال فوجب
المرض الحجر على المريض اذا اتصل المرض بالموت حال كون الحجر مستندا الى اوله اى اول المرض
فان الموجب للحجر مرض هو سبب الموت وهو المرض عن اصله لانه يحصل بضعف القوى وترادف
الالام ولا يظهر ذلك الا باتصاله بالموت فاذا اتصل به يثبت الحجر مستندا الى اول المرض
لان الحكم يستند الى اول السبب بقدر ما يصان به متعلق بالحجر اى في مقدار ما يقع به صيانة
حقهما اى حق الوارث والغريم وهو مقدار الثلثين في حق الوارث والكل في حق الغريم
ان استغرق الدين ومقدار الدين ان لم يستغرق فقط اى لم يوجب الحجر فيما لا يتعلق به حق
الوارث والغريم مثل ما زاد على الدين وعلى ثلثي المال ومثل ما يتعلق به حاجة المريض

المريض كالنفقة واجرة الطبيب والنكاح بمهر المثل لبقاء نسله لانه كبقائه ولما لم يعلم
قبل اتصاله بالموت انه يتصل به ام لا لم يثبت الحجر بالشك اذ الاصل هو الاطلاق فكل تصرف
واقع من المريض يحتمل الفسخ كالهبة وبيع المحاباة يصح في الحال لان ركن التصرف صدر من
الاهل ووقع في المحل عن ولاية شرعية والمانع متردد فلا حكم له ثم ينقض ذلك التصرف
ان احتيج اليه اى الى نقضه وكل ما لا يحتمله اى الفسخ يصير كالمعلق بالموت حيث لا يقبل
النقض كالاعتاق اذا وقع على وارث او على غريم فان كان على الميت دين مستغرق ينفذ
على وجه لا يبطل حق الداين فيجب السعاية في الكل وان لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه
لا يبطل حق الوارث في الثلثين فيجب السعاية فيهما لانه حق الوارث بخلافه اى الاعتاق
من الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن في ملك اليد لا ملك الرقبة وحق الوارث والغريم
في ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبتني على الثاني لا الاول والقياس ان لا يملك المريض الصلة
وهي تمليك مال بغير عوض مالي كالهبة والصدقة وان لا يملك اداء حق الله تع المالي كالزكوة
وصدقة الفطر وان لا يملك الوصية بهما اى بالصلة واداء حقه تع المالي لوجود سبب
الحجر عن التبرع وهذه الاشياء تبرعات لكنا استحسناها اى تلك التصرفات من الثلث
نظرا له ليتدارك بعض ما قصر في صحته قال عليه السلام ان الله تصدق عليكم بثلث
اموالكم في اخر اعماركم زيادة على اعمالكم فضعوه حيث شئتم ولما ابطلها اى الوصية الشارع
للوارث شرع الله تع اولا الوصية للوارث بقوله تع كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت
الاية ثم نسخ هذه الاية وتولاها اى انتصب لبيانها حيث قال تعالى يوصيكم الله في
اولادكم الاية وقال عليه السلام ان الله تع اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث
بطلت الوصية للوارث صورة بان يبيع المريض عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة
او لا وقالا يصح اذا كان بمثلها اذ ليس فيه ابطال شيء مما تعلق به حق الوارث وهو المالية
كما اذا باع من الاجنبي وله انه اثر بعض ورثته بعين من اعيان ماله فيكون ذلك منه
ايضا صورة اذ للناس مناقشات في صورة الاشياء ليست لهم في معانيها وان لم يكن
ايضا معنى لكونه مقابلا بالعوض ومعنى بان يقر لاحد الورثة فانه وصية معنى لانه يسلم
له المالية من غير عوض وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة وشبهة بان باع الجيد من
الاموال الربوية برديء من جنسه لم يجز لتقوم الجودة في حقه لان في العدول عن خلاف

الجنس الى الجنس تهمة الوصية بالجودة وشبهة الحرام حرام واعترض بان تولى الشارع
فى الثلثين لا الكل فلم لا يجوز وصيته للوارث من الثلث والجواب ان قوله عليه الصلوة
والسلام الا لا وصية لوارث نفى لجنس الوصية فيقتضى ان لا يبقى وصية مشروعة
فى حقه اصلا ولان تخصيص الوارث بالذكر يدل على ذلك لانه وغيره فيما ورآء الثلث
سوآء ومنها الموت وهو عجز خالص ليس فيه جهة القدرة كما فى الرق والمرض والصغر
ويتعلق به احكام الدنيا واحكام الاخرة اما الثانية فانواع اربعة الاول ما يجب له
على غيره بسبب ظلم الغير عليه اما فى ماله او نفسه او عرضه الثانى ما يجب للغير
عليه من الحقوق بسبب ظلمه على الغير الثالث ما يلقاه من الثواب والكرامة بسبب
الايمان والطاعات الرابع ما يلقاه من الالام والفضايح بسبب المعاصى وارتكاب
القبايح وله اى للموت حكم الحيوة فى احكام الاخرة وهى الاحكام الاربعة المذكورة
لان القبر للميت بالنسبة الى تلك الاحكام كالرحم والمهد للطفل بالنسبة الى حيوة الدنيا
من حيث ان الميت وضع فيه للخروج وللحيوة بعد الفناء فكان له فيه حكم الاحياء فيما
يرجع الى احكام الاخرة كما ان للجنين حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الدنيا حتى يصح
له الوصية ويوقف له الميراث واما الاولى فاربعة ايضا قدم الثانية لقلتها الاول
ما هو من باب التكليف كالصوم والصلوة والزكوة وغيرها من العبادات والموت يسقط
من الدنيوية ما هو من قبيل التكليف لان الفرض الادآء عن اختيار ليحصل الابتلاء وقد فات
ذلك بالموت الا الاثم فانه يبقى لانه من حكم الاخرة وقد سبق انه فيها ملحق بالاحيآء
والثانى ما شرع عليه لحاجة غيره وهو ينقسم الى ثلثة اقسام الاول الصلة كالزكوة
وصدقة الفطر ونفقة المحارم الثانى الدين المتعلق بالذمة والاجل فيه الثالث
حق متعلق بالعين كالودايع والغصوب والموت يسقط مما شرع عليه لحاجة غيره
الصلة لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق ينافى وجوب الصلات
فالموت اولى الا ان يوصى فيصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه فيه نظرا له ويسقط
ايضا دينا فى الذمة فانه لا يبقى بمجرد ذمته المقدرة لانها ضعفت بالموت فلا يحتمل
الدين بنفسها الا ان ينضم اليها اى الذمة مال يؤدى منه او كفيل يؤكد به الذمم وح
يصير ذمته كالمحققة فيبقى الدين حتى اذا انتفيا انتفى الدين ولهذا قال الامام الكفالة

الكفالة بالدين عن المفلس لا تصح اذا لم يخلف كفيلا بخلاف الرقيق المحجور حيث يصح الكفالة
بما اقر به ويؤخذ بها فى الحال لان ذمته فى نفسه كاملة لحيوته ومكلفيته وانما ضمت
المالية اليها فى حق المولى حتى يباع رقبته بالدين نظرا للغرمآء ولا يسقط حقا متعلقا
بالعين كالودايع والغصوب لان فعله فيه غير مقصود وانما المقصود فى حقوق العباد
سلامة العين لصاحبه ولهذا لو ظفر به له ان ياخذه بنفسه بخلاف العبادات والثالث
ما شرع له لحاجة نفسه والموت لا يسقط ما شرع له لحاجته لانه مخلوق محتاج
والموت عجز فلا ينافى الحاجة فيبقى ما تقضى به تلك الحاجة على حكم ملكه ولذا قدم جهازه
على ديونه لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها اليها كما ان لباسه حال حيوته مقدم
على ديونه وهذا التقديم اذا لم يكن حق الغير متعلقا بالعين اما اذا كان كالمرهون فصاحب
الحق اولى بالعين من صرفها الى التجهيز ثم تقدم ديونه على وصاياه لانه اهم من الوصية
لان الدين حايل بينه وبين ربه ثم تقدم وصاياه من ثلثه اى ينفذ وصاياه من ثلث
ماله قبل ان يقسم ماله بين الورثة لان الشارع قطع حق الوارث فى الثلث لحاجته
الى تدارك ما قصر فيه حال حيوته وهذه الحاجة اقوى من خلافة الوارث عنه فى المال
كيف وقد نص الله تع على ذلك بقوله تع من بعد وصية يوصى بها او دين ثم يورث و
يقسم ماله بين الورثة بطريق الخلافة عنه لان الوارث اقرب الناس اليه فانتفاع قريبه
بماله كانتفاع نفسه به حتى لو احياه الله تع فما وجده فى يد ورثته من ماله بعينه اخذه
لان الوارث خلف عنه فى الملك فاذا وجد الاصل بطل حكم الخلف ولكن انما يعود الى
ملكه بقضآء او رضآء بخلاف ما اذا ازاله الوارث عن ملكه او اتلفه لانه ازال او
تلف ماله نفسه لانه صار له بموته وبخلاف امهات اولاده ومدبريه لانهم عتقوا بوجود
الموت والعتق بعد وقوعه لا ينفسخ كذا فى الكافى نظرا له متعلق بالجميع اى بثبت هذه الحقوق
على الترتيب المذكور نظرا له لان النفع فى الكل راجع اليه كما بينا ولذا ايضا يبقى الكتابة بعد
موت المولى بلا خلاف لان المولى يحتاج اليه لانها اعتاق معنى وبه يحصل الخلاص
من العقاب قال عليه السلام من اعتق رقبة اعتق الله تع بكل عضو منها عضوا منه
من النار وكذا يبقى الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء اى مال يفى ببدل الكتابة لحاجة
المكاتب الى بقائها لانه ينال بذلك شرف الحرية ويعتق اولاده ولا يتاذى فى قبره بتاذى

ولده بتعيير الناس اياه برقابيه قال عليه السلام يؤذى الميت فى قبره ما يؤذيه فى اهله
ولذا ايضا قلنا تغسل المراءة زوجها فى العدة لان الزوج مالك لها فبقى ملكه فيها الى
انقضاء العدة فيما هو من حوايجه خاصة حالة الموت وهو الغسل بلا عكس حيث لم يكن
لزوجها ان يغسلها اذا ماتت لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت فان قيل
المملوكية سمة العجز فاذا انفاها الموت فلان ينفى المالكية وهى سمة القدرة اولى اجيب بان
الملك فى المملوك شرع لقضاء حاجة المالك لا لقضاء حاجة المملوك فيبقى المالكية ما
بقى الحاجة ولا يبقى المملوكية بعد الموت لانعدام الحاجة الى اثباتها لانها لم يشرع لحاجة
المملوك فلو بقيت لصارت له والرابع ما لا يصلح لقضاء حاجة الميت واليه اشار بقوله
واما ما لا يصلح لحاجته فكالقصاص فانه شرع لتشفى الصدور ودرك الثأر والميت
غير محتاج اليه وانه لا يصلح لقضاء حوايجه من قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه فيجب
القصاص للورثة ابتداء لان الميت لما خرج عند ثبوت الحكم عن اهلية الوجوب له
وجب ابتداء للولى القايم مقامه يؤيده قوله تع ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه
سلطانا جعل ثبوت القصاص للولى ابتداء فلم يكن الوارث خليفة عنه فى القصاص
ولذا صح عفوه حال حيوة المورث لا كما لو ابراء الوارث غريم المورث عن الدين حال حيوته
ولان الغرض من شرعه لما كان درك الثار وان يسلم حيوة الاولياء والعشاير اذ لو لم يقتل
القاتل يقصد قتلهم وذلك يرجع اليهم كان القصاص حقهم ابتداء فان قيل فينبغى
ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل ومطالبتهم وليس كذلك اذ لو عفى احدهم
او استوفاه بطل اصلا ولا يضمن للباقين شيئا قلنا القصاص لكونه جزاء قتل واحد واحد
لا يتجزى اذ لا يمكن ازالة الحيوة عن بعض المحل دون البعض فيثبت فى حق كل واحد كملا كولاية
الانكاح للاخوة فاذا استوفى احدهم او عفى لا يضمن شيئا للباقى لانه تصرف فى خالص حقه
ولذا قال الامام للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير لانه تصرف فى خالص حقه لا فى
حق الصغير وانما لا يملك الكبير اذا كان فيهم كبير غايب لاحتمال العفو عن الغايب و
رجحان جهة وجود العفو لانه مندوب والعفو هنا معدوم ولا عبرة بتوهمه بعد البلوغ
لان فيه ابطال الحق ثابت للكبير بالاحتمال فصح عفوهم قبل موته لان القصاص لهم ابتداء
ولم يورث القصاص ايضا عنده اى لا يثبت على وجه يجرى فيه سهام الورثة بل يثبت

ابتداء لهم حتى لم ينتصب البعض اى بعض الورثة خصما عن البعض الاخر فان الحاضر
لو اقام بينة على القصاص فحبس القاتل ثم حضر الغايب كلف ان يعيد البينة ولا يقضى
لهما بالقصاص قبل اعادة البينة لانه ثبت لهما ابتداء وكل منهما فى حق القصاص كانه
منفرد وليس الثبوت فى حق احدهما ثبوتا فى حق الاخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال وامّا عندهما
فموروث لان خلفه وهو المال موروث اجماعا وحكم الخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب
ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فاذا
انقلب مالا بالصلح او بالعفو والمال يصلح لحوايج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ
الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كانه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب
الذى يجب به الاصل فيثبت الفاضل من حوايج الميت لورثته خلافة لا اصالة كذا قالوا
اقول فيه بحث اذ قد سبق فى مباحث القضايا ان المال ليس بمثل معقول للقصاص وان
سبب الاصل انما يوجب الخلف اذا كان الخلف مثلا معقولا للاصل واما اذا كان غير
معقول فيجب بالسبب الجديد بلا خلاف فكيف يستقيم قولهم ههنا الخلف انما يجب
بالسبب الذى يجب به الاصل فليتامل الا اذا انقلب القصاص مالا اما بالصلح او بعفو
بعض الورثة او للشبهة فح يثبت للمقتول ابتداء ثم ينتقل منه الى ورثته بطريق الخلافة
عنه حتى يقضى منه ديونه وينفذ وصاياه لان الاصل فى القصاص ايضا ان يجب
للميت لانه واجب بمقابلة تفويت دمه وحيوته الا انا اثبتناها للورثة ابتداء لمانع وهو
انه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حيوته وفى الخلف عدم هذا المانع فجعل موروثا
ففارق الخلف الاصل لاختلاف حاليهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حاجة الميت ولا يثبت
مع الشبهة والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة والخلف قد يفارق الاصل عند اختلاف
الحال كالتيمم يفارق الوضوء فى اشتراط النية لاختلاف حاليهما وهو ان الماء مطهر
بنفسه والتراب ملوث لكن السبب انعقد له استدراك عن قوله فيجب للورثة ابتداء
يعنى ان القصاص وجب للورثة ابتداء لكن سببه انعقد للميت لان المتلف حيوته و
كان ينتفع بها اكثر من انتفاع اوليائه بها فصح بهذا الاعتبار عفوه اى المجروح ايضا
لان العفو مندوب اليه فيجب تصحيحه بقدر الامكان واما النوع الثانى يعنى العوارض
المكتسبة اى التى يكون لكسب العباد مدخل فيها بمباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد

عن المزيل كالجهل فاصنا فايضا كالاول منها ما يكون من المكلف الذي بحث عن تعلق
الحكم به كالسكر والجهل ومنها ما يكون عن غيره عليه كالاكراه فمن الاول الجهل وهو عدم
العلم عما من شانه فان كان مع اعتقاد النقيض فمركب والا فبسيط وهو بحسب هذا
المقام اربعة اقسام بين للاول بقوله اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر بالله تعالى
ووحدانيته وصفات كماله ونبوت محمد صلى الله عليه وسلم فانه مكابرة محضة وعناد
بحت لوضوح البراهين القطعية واورد بان الكافر المكابر قد يعرف الحق كما قال تعالى
الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وانما ينكره جحودا واستكبارا كما قال
تع وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعتوا ومثل هذا لا يكون جهلا واجيب بان
معنى الجهل منهم عدم التصديق المفسر بالاذعان والقبول ورده بعض الافاضل بان
الاذعان حاصل فيما ذكر لانه قلبي واجاب عن الايراد بان ترك الاقرار فيما يعرفه ويجد
جهل ظاهر اقول فيه بحث لان ترك الاقرار كالاقرار لساني كما ان الجهل كالعلم جناني فكيف
يستقيم جعل ترك الاقرار من قبيل الجهل بل الجواب اما بتخصيص المثال بجهل كافر جاهل
غير معاند واما بتعميمه لجهل المعاند وجعل تسمية فعله جهلا من قبيل تسمية المسبب
باسم السبب فان تركهم الاقرار واظهارهم الانكار مسبب عن جهلهم بوخامة عاقبة
من ترك العمل بموجب علم يفيده البراهين القطعية فتدبر فديانته اى اعتقاد الكافر
في حكم لا يقبل التبديل كعبادة الاوثان مثلا باطلة حتى لا يعطى للكفر حكم الصحة بوجه
وفيما اى ديانته في حكم يقبله اى التبديل دافعة للتعرض له لقوله عليه السلام اتركوهم
وما يدينون ودافعة للخطاب اى دليل الشرع في حكم الدنيا الا تحقيقا لهم بل استدراجا
ومكرا وزيادة لاثمهم وعذابهم كان الخطاب لا يتناولهم فيها كما ان الطبيب يعرض
عن مداواة العليل عند اليأس فيثبت بناء على ما ذكر من دفع الخطاب تقوم الخمر والخنزير
باتلافها وجواز بيعها ونحوها اى المذكورات كهبة الخمر والوصية بها والتصدق بها
واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير وصح لهم نكاح المحارم فيما بينهم ان تدينوا به
اى اعتقدوا جواز النكاح فيثبت به الاحصان حتى ان وطئ في ذلك النكاح ثم اسلم يكون
محصنا فان العفة عن الزنا شرط لاحصان القذف فاذا صح هذا النكاح لا يكون الوطئ
زنا فيحد قاذفه ويجب النفقة بذلك النكاح ايضا لصحته بذلك المعنى ولا يفسخ ذلك

ذلك النكاح ما دام الزوجان كافرين الا بمرافعتهما الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام
لا بمرافعة احدهما فقط اعلم ان المراد بمعتقدهم ليس ما يعتقده بعض منهم كما اذا
اعتقد واحد منهم جواز السرقة او القتل بغير سبب فانه لا يكون دافعا للتعرض
بل المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشايع الذي يعتمد على شرع في الجملة قال شيخ
الاسلام في المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه ثبت
بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للارث
في دينه فلا يثبت سببا له في اعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانة الذمي في حكم
اذا لم يعتمد على شرع واما الربوا فقد نهوا عنه جواب اشكال يرد على قولهم ان ديانتهم
معتبرة في ترك التعرض فانه ان يتركوا على ديانتهم في باب الربوا ايضا فاجاب بوجهين
الاول ان ذلك ليس بديانة لهم بل هو فسق في ديانتهم ايضا قال تع واخذهم الربوا
وقد نهوا عنه واستحلالهم الربوا كاستحلالهم الزنا مع كونه محظورا في الاديان كلها
واشار الى الثاني بقوله او استثنى عن العهد يعني ان الربوا مستثنى عن عهودهم قال
عليه السلام الا من اربى فليس بيننا وبينهم عهد فلا يكون الخطاب قاصرا عنهم في حقه
وبين الثاني بقوله واما جهل كذلك اى لا يصلح عذرا لكنه اى هذا الجهل دونه اى ادنى
من الاول وله امثلة الاول كجهل ذي الهوى كالفلاسفة والمعتزلة بصفات الله
تع اى بصحة اطلاقها عليه تع او بزيادتها على الذات والخلاف في زيادة الصفات
الحقيقية القائمة بذاته تعالى كالعلم بمعنى الحاصل بالمصدر وهو الذي يقال له بالفارسية
دانش وهو الاثر الحاصل في الفاعل من اتصافه بالمصدر كهيئة التحركية المحسوسة
واما العلم بالمعنى المصدري الذي يقال له بالفارسية دانستن فثبوته متفق عليه
وموضع تحقيقه علم الكلام واحكام الاخرة اى كجهل ذي الهوى بالاحكام المتعلقة
بالاخرة كجهل المعتزلة بعذاب القبر على ما هو المشهور منهم لكن الزاهدي صرح بالاتفاق
فيه وبالروية والشفاعة لاهل الكباير وعفو ما دون الكفر وعدم خلود الفساق
في النار فان جميع ذلك مخالف للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وموضع
استيفائه الكلام ولهذا لم يكن هذا الجهل عذرا لكنه لما نشأ من التاويل للادلة
كان دون جهل الكافر ولما اظهر الاسلام لزمنا المناظرة معه والالزام فلا يترك على

ديانته فيلزمه جميع احكام الشرع والمثال الثاني كجهل الباغي وهو الخارج عن طاعة
الامام بتاويل فاسد وشبهة طارية فيضمن الباغي باتلاف نفس العادل او ماله لبقاء
ولاية الالزام عليه لاسلامه الا ان يكون له اي للباغي منعة اي شوكة ونظام فيسقط
الالزام لتعذره حسا وحقيقة فيعمل بتاويله الفاسد ولا يؤخذ بضمان ما اتلف منهما
لكن يسترد ما كان في يده لانه لا يملكه قالوا المراد انه يفتى لوجوب اداء الضمان فيما بينهم
لكنهم لا يجبرون على ذلك في الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت بمنعة قائمة
حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لا تظهر في حق الشارع ولا تسقط حقوقه
ويجب علينا محاربتهم لقوله تع فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله ولان البغي معصية
ومنكر ونهي المنكر فرض وذلك ههنا بالقتال وقيل انما يجب اذا اجتمعوا وعزموا
على القتال لانها انما يجب بطريق الدفع والعبارة لا تخ عن الاشارة اليه فتامل ويجب
علينا ايضا قتل اسيرهم اي من اسر منهم على ان الاضافة بمعنى من وكذا احال قوله وجريحهم
وانما وجب هذا دفعا لشرهم بلا سقوط الارث عن الطرفين اي العادل اذا قتل الباغي
المورث له لا يحرم العادل عن ارثه لان الاسلام جامع والقتل حق وكذا العكس لكن لو ادعى
الباغي الحقية بان قال كنت على الحق وانا الان على الحق لان الاسلام ايضا جامع والقتل حق
ولو في زعمه حتى لو لم يقل ذلك يحرم بالاتفاق وقال ابو يوسف لا يرثه بحال لان اعتقاده
وتاويله ليس بحجة على العادل ولا ضمان لماله المتلف عطف على لا سقوط فان الدار لما
كانت متحدة حقيقة لا حكما اذ الديانة مختلفة حيث اعتقد كل فريق ان الاخر على الباطل
ثبت العصمة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك ولم يثبت الملك بالشبهة حتى لو
اختلفت من كل وجه لثبت الملك بالاستيلاء التام بلا ضمان ولو اتحدت كذلك لم يثبت الملك
ووجب الضمان فلما اختلفت من وجه دون وجه لم يثبت واحد منهما بالشك وقيد المال
بالمتلف لانه اذا انكسرت شوكة البغاة يرد اليهم اموالهم القايمة في ايدينا نظرا الى اتحاد
الدار حقيقة والثالث كجهل المخالف في اجتهاده الكتاب الغير القطعي الدلالة والا فيكفر
كمتروك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تع ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه او السنة
المشهورة كالتحليل بدون الوطي على قول سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث عسيلة
المشهور او الاجماع كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين انعقد على

على بطلانه حتى لو قضى القاضي في امثال هذه المسائل لا ينفذ وبين الثالث بقوله واما جهل
يصلح شبهة دارئة للحدود والكفارات كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي غير مخالف
للكتاب والسنة المشهورة والاجماع او في موضع الشبهة الاول كجهل من اقتص بعد عفو
شريكه اي اذا عفى احد الوليين ثم اقتص الاخر على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال
فلا قصاص عليه لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض لا يسقط القصاص فصار شبهة
في درء القصاص على قاتل القاتل والثاني كجهل من زنى بجارية امراته او والده بظن الحل
فلا حد عليه فانه موضع الاشتباه فيصير شبهة في درء الحد حتى يندرئ بها ولا يثبت
النسب والعدة بها وان كانا يثبتان بالوطي بشبهة واعلم ان الشبهة نوعان الاول
هذا ويسمى شبهة الاشتباه وشبهة في الفعل وهو توهم ما ليس دليل الحل دليله ولابد
فيها من الظن ليتحقق الاشتباه والثاني يسمى شبهة الدليل وشبهة في المحل وهو ما يوجد
فيه الدليل على الحل مع تخلف المدلول لمانع اتصل به كوطي جارية ابنه ومعتدة الكنايات
فانه لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها علي حرام لان الشبهة فيه نشات عن الدليل
وهذا النوع لا يتوقف تحققه على ظن الجاني لان الموثر في الاسقاط وهو الدليل لا يتفاوت
بالظن وعدمه ولذا لم يتعرض له ههنا وبين الرابع بقوله واما جهل يصلح عذرا كجهل
مسلم في دار الحرب لم يهاجر الينا فان جهله بالشرايع كلها يكون عذرا حتى لو مكث
ثمه مدة ولم يصل ولم يصم ولم يعلم انهما واجبان عليه لا يجب عليه القضاء بعد العلم
بالوجوب خلافا لزفر لان الخطاب النازل خفي في حقه فيصير الجهل به عذرا لانه غير
مقصر وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل في نفسه ومسلم في دارنا لكن لم يبلغه الخطاب
لعدم انتشاره في دارنا كما في قصة اهل قباء فانهم اذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا
في الصلوة استداروا الى الكعبة فاستحسنه رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا
يقولون كيف صلوتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحول فانزل الله تع وما كان الله ليضيع
ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس وكالجهل من الوكيل بانه وكيل والجهل من العبد
بانه ماذون فانه لا يصير وكيلا ولا ماذونا بدون العلم حتى لا ينفذ تصرفهما قبل ذلك
على الموكل والمولى حتى لو اشترى الوكيل للموكل قبل العلم بالوكالة يكون موقوفا كبيع الفضولي
لان في الاطلاق نوع الزام على المطلق ولهذا يلزم الوكيل والعبد حقوق العقد من التسليم

والتسلم والمطالبة والمنازعة فلا يثبت حكم الوكالة والاذن دفعا للضرر عنهما الا يرى ان
احكام الشرع لا يلزم فى حق المكلف قبل علمه فاولى ان لا يلزم حكم العقد على غيره وكجهلهما
اى الوكيل والعبد الماذون بالعزل من الموكل والحجر من المولى حتى ينفذ اى تصرفهما على
الموكل والمولى فانه عذر لخفاء الدليل ولزوم الضرر عليهما بثبوت العزل والحجر اذ الوكيل
يتصرف على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد على ان يقضى دينه من كسبه ورقبته
وكجهل المولى بجناية العبد فانه اذا جنى خطاء يتخير المولى بين الدفع والفداء وهو
الارش فاذا تصرف فى العبد بالبيع ونحوه بعد العلم بها يصير مختارا للفداء وان لم يعلم
بها وتصرف فلا بل يجب عليه الاقل من الارش والقيمة ويصير جهله بها عذرا لخفاء
الدليل لان العبد مستقل بالجناية وكجهل الشفيع بالبيع اى بيع جار دار فانه عذر
حتى يثبت له حق الشفعة اذا علم بالبيع لان دليل العلم خفى لان صاحب الدار يتفرد ببيعها
ومنها السكر وهو غفلة سرور سببها امتلاء الدماغ من الابخرة المتصاعدة تعطل
العقل ولا يزيله ولذا لا يزيل اهلية الخطاب وعده مكتسبا لكون الشرب الذى سببه
اختياريا وهو حرام بالاجماع لكنه اما بطريق مباح كالسكر بالدواء او بما يتخذ من
الحبوب والعسل وبشرب الخمر مضطرا او ملجاء فيمنع كالاغماء اى كما يمنع الاغماء صحة
التصرفات من الطلاق والعتاق والبيع والشراء ونحو ذلك لانه ليس من جنس اللهو
حتى يواخذ به فصار من اقسام المرض كالصداع فلا يكون المبتلى به مخاطبا او بطريق
محظور وهو السكر من كل شراب محرم كالخمر والباذق والمنصف فلا ينافى هذا النوع
من السكر الخطاب بالاجماع لقوله تع يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم
سكارى حتى تعلموا ما تقولون وهذا الخطاب حال السكر لانه ممنوع عن القرب من الصلوة
حال السكر بهذا الخطاب فيكون مخاطبا به فى تلك الحالة ضرورة ولان الخطاب ان كان
متوجها حال السكر فظاهر وكذا ان كان متوجها حال الصحو لانه يصير فى التقدير كانه قال
للصاحى اذا سكرت فلا تقرب الصلوة فلو كان السكر منافيا للخطاب لما جاز ذلك كما لا يجوز
ان يقال للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا واذا ثبت انه لا ينافى الخطاب فلا يبطل الاهلية
لان خطاب الشارع بناء عليها فيلزمه الاحكام كلها من الصوم والصلوة ونحوهما ويصح
تصرفاته كلها قولا وفعلا عندنا كالطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقرار وتزويج

وتزويج الصغير والصغيرة ونحوهما ويصح اسلامه كالمكره لوجود احد الركنين ترجيحا
لجانب الاسلام فانه يعلو ولا يعلى لا ردته فلا تبين امرأته استحسانا لعدم الركن وهو
تبدل الاعتقاد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربى وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه
لا يرتد وحد ان اقر بما لا يحتمل الرجوع كالقود والقذف وباشر سبب الحد مطلقا
بان زنى او قذف حال السكر اما الاول فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله
وهو السكر واما الثانى فلان السكران اذا باشر سببا هو معصية لم يصلح السكر سببا
للتخفيف لكن اقامة الحد توخر الى الصحو ليحصل الانزجار لا ان اقر بما يحتمله اى الرجوع
كاقراره بمباشرة اسباب الحدود الخالصة لله تع مثل حد الزنا وشرب الخمر والسرقة
فانه اذا اقر بشئ منها لم يحد لان السكران لا يكاد يثبت على شئ فاقيم السكر مقام الرجوع
فيما يحتمله من الاقارير وحده اى حد السكر يعنى الحالة المميزة بين السكر والصحو اختلاط
الكلام هذا متفق عليه فى غير وجوب الحد من الاحكام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه
الحد بالاقرار بما يوجب الحد الخالص وزاد الامام ابو حنيفة لايجاب الحد عدم الفرق
بين الارض والسماء يعنى اعتبر فى حق وجوب الحد السكر يعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين
الاشياء ولا يعرف الارض من السماء اذ لو ميز ففى السكر نقصان وفى النقصان شبهة العدم فيندرء
به الحد ومنها الهزل فسره الشيخ ابو منصور بما لا يراد به معنى لا حقيقى ولا مجازى بل
يراد اهماله عن افادة الغرض وفخر الاسلام بان يراد باللفظ ما لم يوضع له يريد بالوضع
اعم من الشخصى والنوعى بقسميه فيتناول وضع المجاز كما سبق تحقيقه فى اوايل
الكتاب وهو ضد الجد وهو ان يراد باللفظ معناه الحقيقى والمجازى ويرادفه التلجئة
وقيل هو اعم منها والاول اصح وشرطه التصريح به اى شرطه ان يكون مشروطا
باللسان صريحا قبل العقد انهما هازلان فى العقد فلا يثبت بدلالة الحال لا ذكره فى
العقد لانه لو ذكر فيه لما حصل مقصودهما الا ان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقده
الناس بيعا وهو ليس ببيع فى الحقيقة بخلاف خيار الشرط حيث شرطه فيه وهو لا ينافى
الاهليتين اى اهلية الوجوب واهلية الاداء ولا اختيار المباشرة والرضاء بها بل
اختيار الحكم والرضاء به يعنى ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضاه
لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد الى الشئ وارادته والرضا

هو ايثاره واستحسانه فالمكره على المشي مثلا يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان
المعاصي والقبايح بارادة الله تع لا برضاه ان الله لا يرضى لعباده الكفر اذا عرفت هذا
فاعلم انه يجب النظر في التصرفات كيف تنقسم بحسب الاختيار والرضى فالتصرفات اما
عقايد او اخبارات او انشاءات لان التصرف ان كان احداث حكم شرعي فانشاء والا فان
كان القصد منها الى بيان الواقع فاخبارات والا فعقايد والانشاء اما ان يحتمل الفسخ
او لا والاول اما ان يتواضع المتعاقدان على اصل العقد او الثمن بحسب قدره او جنسه
وعلى التقادير الثلثة اما ان يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة او على بناء العقد
عليها او على ان لم يحضرهما شيء واما ان لا يتفقا على شيء من ذلك وح اما ان يدعي احدهما
الاعراض والاخر البناء او عدم حضور شيء او يدعي احدهما البناء والاخر عدم حضور
شيء فشرع في بيان الاقسام الثلثة وما يتعلق بها فقال فالهزل بالردة كفر بعين الهزل
لا بما هزل به لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله
تع حكاية عن الكفار انا كنا نخوض ونلعب الاية فلا يرد ان الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد
والهزل ينافيه لعدم الرضى بالحكم والاسلام هزلا صحيح يوجب الحكم بالاسلام لانه انشاء
لا يحتمل حكمه الرد ترجيحا لجانب الايمان للرضاء باحد الركنين فانه يعلو ولا يعلى كما في الاكراه
لا لان الاصل في الانشاء هو التصديق والاعتقاد واما الاخبارات فالهزل يبطلها مطلقا
اي سواء كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او لا كالطلاق والعتاق او اخبارا شرعا
ولغة كما اذا تواضعا على ان يقر له بان بينهما نكاحا او بانهما تبايعا في هذا الشيء بكذا او
لغة فقط كما اذا اقر بان لزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة المخبر وصدقه والهزل
يدل على عدمه لانه دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما يلحق
شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا واما الانشاءات
فان احتمل العقد الفسخ كالبيع والاجارة ونحوهما فاما ان يتواضعا اي المتعاقدان في اصل
العقد بان يقولا قبل البيع نتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا نريد البيع فان اتفقا على الاعراض
بان قالا بعد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبعنا بطريق الجد صح البيع بالثمن
المذكور وبطل الهزل لاتفاقهما على الاعراض وان اتفقا على بناء العقد عليه اي الهزل
والمواضعة صار كخيار الشرط لهما اي للعاقدين مؤبدا لوجود الرضى بالمباشرة لا الحكم

للقضاء نسخه

لا الحكم وهو الملك كما في الخيار ففسد العقد كما في الخيار المؤبد لكن لا يملك بالقبض كما يملك
في ساير البيوع الفاسدة لعدم اختيار الحكم فان نقضه اي العقد الذي اتفقا على التزمينى
على المواضعة احدهما اي احد المتعاقدين انتقض لان لكل واحد منهما ولاية النقض لكن الصحة
يتوقف على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار لهما فاجازة احدهما لا يبطل خيار
الاخر وقدر الامام مدة الخيار بثلثة ايام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضي المدة
وعندهما يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض ولذا قال وان اجازاه في الثلثة جاز لا ان اجاز
اي احدهما وان اتفقا على ان لم يحضرهما شيء اي لم يقع في خاطريهما وقت العقد انهما بنيا
على المواضعة او اعرضا او اختلفا في الاعراض والبناء صح العقد عنده اي عند الامام
عملا بالعقد الشرعي الذي الاصل فيه الصحة واللزوم حتى يقوم المعارض لانه انما شرع
للملك والجد هو الظاهر فيه فاعتبار العقد فيه اولى من اعتبار المواضعة التي لم يتصل
بالعقد لا عندهما لان العادة جارية بان بنيا على المواضعة لئلا يكون الاشتغال بها
عبثا فان مقصودهما بالتواضع صون المال عن المتغلب ولان الاصل في العقد وان كان
الصحة واللزوم لكن المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح واجيب عن هذا بان
العقد متاخر والمتاخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء
ولا مغير ههنا لان احدهما يدعي عدم المضي فالعقد باعتبار ان اصله الجد واللزوم
بلا معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة واما ان يتواضعا في قدر البدل بان
يتواضعا مثلا على البيع بالفي درهم على ان يكون الثمن الف درهم حقيقة او يتواضعا
في جنسه بان يتواضعا مثلا على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن مائة درهم فالعبرة
بظاهر العقد عنده في صور الوجهين الوجه الاول الهزل في القدر والثاني الهزل في الجنس
وصورهما ما اذا اتفقا على البناء على الهزل والاعراض عنه او على ان لم يحضرهما شيء او
اختلفا في الاعراض والبناء وانما اعتبر بظاهر العقد في صورة الاتفاق على البناء ههنا
ولم يعتبر فيما سبق بل حكم بفساد العقد ثمه لان العمل بالمواضعة ههنا يجعل قبول احد
الالفين شرطا لثبوت البيع بالاخر فيقتضي ان يفسد العقد وقد جد في اصله وهو
يقتضي ان لا يفسد والترجيح بالاصل اولى من الترجيح بالوصف وعندهما العبرة بظاهر
العقد في صور الوجه الثاني وبالمواضعة في صور الوجه الاول الا عند اعراضهما اي ينعقد

البيع فی الوجه الثانی بمائة دینار علی کل حال وفی الاول بمائة درهم الآن یتفقا علی الاعراض
وذلك لان اعتبار الهزل فی الاول لایوجب بطلان العقد لامکان العمل بالجد بعد اعتبار
المواضعة بتصحیح العقد بما بقی من المسمی ثمنا وهو الالف فوجب العمل بهما غایة الامران
العمل بالمواضعة بمنزلة شرط مخالف لمقتضی العقد لکن الشرط اذا لم یکن له طالب
من جهة العباد لایفسد کشرط ان لایبیع الدابة بخلاف الهزل فی الجنس حیث لایمکن العمل
بهما لان اعتبار المواضعة فیه یوجب خلو العقد عن الثمن لان الدراهم لم یذکر فیه وهو
مبطل للعقد فافترقا وان لم یحتمل العقد الفسخ عطف علی قوله فان احتمل الفسخ بمعنی انه
لایجوز فیه النقض والاقالة وهو ثلثة اقسام لانه اما ان یکون فیه مال بان یثبت بدون
شرط وذکر اولا والاول اما ان یکون المال فیه تبعا او مقصودا فبین الاقسام بقوله فمنه
ما لامال فیه کالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص والیمین والنذر صورة الطلاق
والعتاق ان یقع التواضع بین الزوج والمراءة وبین المولی والعبد بان یطلقها او یعتقه
علانیة ولایکون وقوع الطلاق والعتاق مرادهما وهکذا العفو عن القصاص وصورة
الیمین ان یتواضع مع امرأته او عبده بان یعلق طلاقها او عتقه بدخول الدار ویکون
ذلك هازلا وهکذا فی النذر فکله صحیح والهزل باطل لقوله علیه الصلوة والسلام ثلث
جدهن جد وهزلهن جد النکاح والطلاق والیمین وفی بعض الروایات العتاق مکان
الیمین والنذر ملحق بالیمین لقوله علیه السلام النذر یمین وکفارته کفارة الیمین و
العفو عن القصاص ملحق بالطلاق لان کل واحد منها اسقاط بنی علی السرایة واللزوم
ولان الهزل لایمنع انعقاد السبب لان الهازل راض به وعند انعقاد هذه الاسباب
یوجد حکمها ضرورة عدم التراخی والرد فی حکمها حتی لایحتمل خیار الشرط بخلاف البیع
ونحوه واعترض بالطلاق المضاف مثل انت طالق غدا واجیب بان المراد بالاسباب
العلل والطلاق المضاف لیس بعلة بل سبب مفض والا لاستند الی وقت الایجاب کالبیع
بشرط الخیار ومنه ای مما یحتمل الفسخ ما یکون المال فیه تبعا کالنکاح فالهزل اما فی الاصل
بان یتواضعا علی ان یتناکحا ولایکون بینهما نکاح فالعقد لازم ویجب مهر المثل للحدیث
السابق وفی قدر البدل بان یتواضعا علی ان یذکرا فی العقد الفین ویکون المهر الفا فان
اتفقا علی الاعراض عن الهزل والبناء علی الظاهر فالمهر الفان وان اتفقا علی البناء

علی البناء علی الهزل فالالف اما عندهما فظاهر کما فی البیع واما عند ابی حنیفة رحمه الله تع
فیحتاج الی الفرق بین النکاح والبیع ووجهه ان البدل فی البیع وان کان وصفا وتبعا
بالنسبة الی المبیع الا انه مقصود بالایجاب لرکنیته فیجب تصحیح البیع لتصحیح الثمن بخلاف
البدل فی النکاح فانه انما شرع اظهار الخطر المحل لامقصودا وانما المقصود ثبوت الحل
فی الجانبین للتوالد والتناسل وان اتفقا علی ان لم یحضرهما شیء من الاعراض والبناء
او اختلفا فی الاعراض والبناء فقیل المهر الف وهو روایة محمد عن ابی حنیفة رحمهما
الله تع بخلاف البیع لان الثمن مقصود بالایجاب فیرجح صحة العقد بالثمن وقیل المهر
الفان وهو روایة ابی یوسف عنه رحمهما الله تع قیاسا علی البیع او جنسه عطف علی
قوله او فی قدر البدل ای الهزل اما ان یکون فی جنس البدل ففی الاعراض ای صورة الاتفاق
علی الاعراض یجب المسمی وفی صورة الاتفاق علی البناء یجب مهر المثل اجماعا لانه بمنزلة
التزوج بلا مهر اذ لاسبیل الی ثبوت المسمی لان المال لایثبت بالهزل ولا الی ثبوت المتواضع
علیه لانه لم یذکر فی العقد بخلاف المواضعة فی القدر فان المتواضع علیه قد سمی فی العقد
مع الزیادة وبخلاف البیع فان فیه ضرورة الی اعتبار التسمیة لانه لایصح بدون تسمیة
الثمن والنکاح یصح بدون تسمیة المهر وفی صورة الاتفاق علی عدم الحضور وفی صورة
الاختلاف فی الاعراض والبناء روی محمد عن ابی حنیفة مهر المثل لان الاصل بطلان المسمی
عملا بالهزل لئلا یصیر المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن فی البیع ولما بطل المسمی لزم مهر
المثل وروی ابو یوسف عنه رحمهما الله تع المسمی قیاسا علی البیع وعندهما اللازم مهر
المثل بناء علی اصلهما من ترجیح المواضعة بالسبق والعادة فلا یثبت المسمی لرجحان المواضعة
وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع علیه لعدم التسمیة فیلزم مهر المثل ومنه ای مما
یحتمل الفسخ ما یکون المال فیه مقصودا حتی لایثبت بدون الذکر کالخلع ونحوه یعنی الطلاق
علی مال والعتق علیه والصلح عن دم العمد سواء هزلا فی الاصل او القدر او الجنس کما اذا خالع
بطریق الهزل بان یقول الزوجان نخالع ولم یکن بیننا خلع او خالع علی الفین مع المواضعة
علی ان المال الف او خالع علی مائة دینار علی ان المال الف درهم وکذا فی الطلاق علی مال
والعتق علیه ونحوهما ففی صورة الاتفاق علی الاعراض والاتفاق علی عدم الحضور وصورة
الاختلاف فی الاعراض والبناء یلزم الطلاق والمال اجماعا اما عنده فلترجیح العقد علی

المواضعة واما عندهما فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندهما لان قبول
المرأة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كساير الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأته انت
طالق ثلثا على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق
ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق في ثلثة ايام بطل الطلاق وان اختارت او لم ترد
حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم وكذا في صورة الاتفاق على البناء عندهما
يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا اثر للهزل في ذلك فان قيل الهزل وان لم يؤثر في التصرف كالطلاق
ونحوه الا انه مؤثر في المال حتى لا يثبت بالهزل اجيب بان المال ههنا بطريق التبعية وفي
ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت
قصدا او التبعية بهذا المعنى لا ينافي كونه مقصودا للعاقد بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر فان
قيل المال في النكاح ايضا تبع وقد اثر الهزل فيه اجيب بان تبعيته في النكاح ليست في حق
الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر بل بمعنى ان المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لا ينافي
الاصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر ويتوقف وقوع الطلاق على مشيتها اي ارادة المرأة
الطلاق عنده لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف
البيع وهو اي الهزل يبطل الابراء اي ابراء الغريم او الكفيل لان فيه معنى التمليك ويرتد
بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط ويبطل ايضا الشفعة اي تسليمها بطريق الهزل
يبطلها قبل طلب المواثبة بمنزلة السكوت عن طلب الشفعة ويبطل ايضا تسليمها
بالهزل بعده اي بعد طلب المواثبة التسليم اي تسليم الشفعة ويكون الشفعة باقية لان
التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لانه في معنى التجارة لكونه استيفاء احد العوضين على
ملكه فيتوقف على الرضاء بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضاء بالحكم فيبطل به التسليم
ومنها اي من العوارض المكتسبة السفه فان السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل
مع بقاء العقل فلا يكون سماويا وهو لغة الخفة والحركة وشرعا المعنيين احدهما اعم
وهو خفة تعتري فرحا او غضبا فتحمل على عمل غير موجب الشرع والعقل مع ثباته بخلاف
العته فيتناول ارتكاب كل محظور والاخر اخص هو المصطلح ههنا وهو تخصيص العمل
بما يخالفهما من وجه لوخامة عاقبته وان كان مشروعا ومحمودا باصله فانه البر
والاحسان وان آل الى السرف والطغيان وهو لا ينافي الاهليتين اي اهلية الوجوب واهلية

الاداء لكمال العقل والبدن الا ان السفيه يكابر عقله في عمله فلا جرم يبقى مخاطبا
بتحمل امانة الله تع فيخاطب بالاداء في الدنيا ابتلاء ويجازى عليه في الاخرة ولا ينافي
السفه ايضا التصرفات لانه اذا بقي اهلا لتحمل امانة الله تع ووجوب حقوقه بقي اهلا
لحقوق العباد وهي التصرفات بطريق الاولى واتفق على منع مال من بلغ سفيها لقوله تع
ولا تؤتوا السفهاء الاية الى الرشد عندهما لانه تع علق ايتاء الاموال اياهم بايناس
رشد وصلاح منهم حيث قال تع فان انستم منهم رشدا اي ان عرفتم ورايتم فيهم صلاحا
في الفعل وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم والى سنه اي سن الرشد عنده اي عند
الامام فانه اقام السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن الجدية وهو خمس وعشرون سنة
فان اقل مدة البلوغ اثنا عشرة سنة واقل مدة الحمل نصف سنة فاقل ما يمكن ان يصير
المرأ فيه جدا ذلك وهو لا ينفك عن الرشد الا نادرا فاقام الرشد على ما هو المتعارف
في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال الامام يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين
سنة او نس منه الرشد او لم يونس ثم اختلفا اي بعد الاتفاق على منع مال من بلغ
سفيها اختلفوا في حجر من سفه بعد البلوغ وهو منع نفاذ التصرف القولي فمنعه مطلقا
اي لم يجوز الامام الحجر على السفيه سواء كان فيما يبطله الهزل ويحتمل الفسخ او لا لانه
حر مخاطب فتصرفه صادر عن اهله مضاف الى محله فلا يمنع وذلك لان الخطاب
بالاهلية وهي بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا ما فيه بل عدم عمل به مكابرة وتركا
للواجب ولهذا يخاطب بحقوق الشرع ويحبس في ديون العباد ويصح عباراته في الطلاق
والعتاق والنذر واليمين واقراره على نفسه باسباب العقوبات التي تندرئ بالشبهات
مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال وجوزاه اي الحجر فيما يقبل الفسخ ويبطله الهزل
كالبيع والاجارة والهبة حقا له لدينه وللمسلمين اما الاول فلان غايته ارتكاب
الكبيرة كقتل العمد وعفوها عن المؤمن في الاخرة من الله تع وفي الدنيا من المؤمن حسن
وان اصر عليها واما الثاني فلئلا يضيع اموال الناس بسببه فان السفيه باسرافه
واتلافه يصير مطية لديون الناس ومظنة لاستيجاب النفقة من بيت المال للافلاس
فيصير على المسلمين وبالا وعلى بيت مالهم عيالا والجواب ان النظر له لدينه وللمسلمين
كالعفو عن الكبيرة جايز لا واجب وانما يجوز لو لم يتضمن ضررا فوقه من الحاقه بالصبي

والمجنون بابطال عبارته اذ بالبيان بان فضل الانسان على سائر الحيوان ومنها السفر وهو لغة
قطع المسافة وشرعا خروج من عمرانات الوطن بقصد سير ثلثة ايام ولياليها فما فوقها
سيرا وسطا وهو لاينافي الاهليتين والاحكام وهو ظاهر لكنه سبب التخفيف اقامة له
مقام المشقة اذ جنسه لايخلو عن مشقة ما اقلها التحرك وامتداده مطلقا اى سواء
حصل المشقة اولا بخلاف المرض فان منه ما ينفعه الصوم كالتخمة ومنه ما لايضر اى
لايوجب ازدياده كالبرص الابيض فلم يتعلق الرخصة بنفسه كما ظنه بعض اصحاب الحديث
بل بالمرض الذى يوجب المشقة فيؤثر في قصر ذوات الاربع اى يسقط السفر اداء شطر
لذوات الاربع من الصلوات حتى لم يبق الاكمال مشروعا اصلا عندنا وكان ظهر المسافر
وفجره سواء وعند الشافعي حكمه ثبوت الترخص للمسافر والاختيار له ان شاء صلى
ركعتين وان شاء اتم الاربع كما في الافطار واذا فاتت لزمه الاربع وقدم تمامه في
مباحث الرخصة والعزيمة والتقييد بالاداء احترازا عن القضاء فان القصر بالسفر
انما يثبت اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت اما اذا لم يتصل به بل بحال
القضاء فلا يجوز القصر كما ان ما فات في السفر لاتقضى في الحضر الا ركعتين فان السفر والحضر
لايغيران الفائتة لان ما ثبت في الذمة لايتغير بحال ويؤثر السفر ايضا في تاخير وجوب
اداء الصوم الى ادراك عدة من ايام اخر لا في اسقاطه حتى اذا ادى يقع فرضا لكنه
اى السفر لكونه اختياريا مكسوبا للعبد غير موجب لضرورة لازمة تدعو الى الافطار
بعد تحققه لان المسافر قادر على الصوم من غير ان يلحقه آفة لم يحل الفطر لمسافر صام
اى اصبح صائما وهو مسافر ولم يحل الفطر ايضا لمقيم صائم سافر بعد الافطار في رمضان
قيد للمسئلتين وذلك لانعدام الضرورة الداعية اليه وتقرر الوجوب بالشروع وانشاء
السفر باختياره فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه وان سقط الكفارة لتمكن الشبهة
في وجوبها باقتران السبب المبيح بالفطر قبل التقرر في الذمة وهو السفر فانه مبيح في الجملة
بخلاف المريض اذا تكلف للصوم بتحمل زيادة المرض ثم بدا له ان يفطر حل له ذلك وكذا
اذا مرض المقيم حل له الافطار لانه يوجب ضرورة لازمة بحيث لايمكن دفعها فيؤثر
في اباحة الافطار ولا يسقط الكفارة اذا افطر المقيم العازم على الصوم في رمضان ثم
سافر لانها قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير اقتران شبهة بخلاف ما

ما اذا مرض المقيم العازم على صوم رمضان فافطر حيث لايجب الكفارة لان المرض سماوي
تبين به ان الصوم لم يجب عليه واحكامه اى السفر يثبت بالخروج استحسانا بالاثر
وهو ما روى بطريق الشهرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن اصحابه رضوان
الله عليهم اجمعين انهم ترخصوا برخص المسافر بمجاوزتهم العمران والقياس ان لايثبت
احكامه الا بعد مضى السفر لان حكم العلة لايثبت قبلها لكنه ترك بما روينا وفي الاقامة
قبل الثلثة اى قبل ثلثة ايام ولياليها لايشترط موضعها اى موضع الاقامة يعني اذا
نوى الاقامة قبل الثلثة يصح وان كان في غير موضع الاقامة وان نواها بعد الثلثة
يشترط موضع الاقامة لان نية الاقامة قبل الثلثة دفع للسفر وبعدها رفع والدفع
اسهل من الرفع ومنها الخطاء يطلق تارة على ضد الصواب واخرى على ما ليس بعمد نحو
ومن قتل مؤمنا خطاء ورفع عن امتي الخطاء وهو المراد ههنا وفسره بالفعل عن قصد
صحيح غير تام كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا وعدم تمام القصد بعدم قصد محله اذ من
تمامه قصد محله وجاز ان يؤاخذ به بدليل ربنا لاتؤاخذنا ان نسينا او اخطانا لوجود
قصد ما اقله ترك التثبت ولذا عد في المكتسبة وهو لاينافيهما اى الاهليتين لانه
لايخل بشيء من العقل وقوى البدن لكنه يصلح عذرا في سقوط حق الله تع اذا صدر الخطاء
عن اجتهاد فلا يأثم المخطي بعد بذل الوسع كما في القبلة والفتوى ويصلح ايضا شبهة في باب
العقوبة من حد وقود حتى لو زفت غير امرأته فوطئها على ظن انها امرأته لاياثم اثم الزنا
ولايحد ولو رمى الى انسان ظنه صيدا فقتله لايقتص لانه عقوبة كاملة فلا يجب على
المعذور ولا ياثم اثم القتل العمد وان اثم اثم ترك التثبت وان لم ينفك الخطاء عن نوع
تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط اذ يمكنه الاحتراز عنه بالاحتياط فيصلح سببا يوجب
الجزاء القاصر اعني الكفارة فهو باصل الفعل مباح وبترك التثبت محظور فيكون جناية
قاصرة تصلح سببا لجزاء قاصر ولا يصلح عذرا في سقوط حقوق العباد حتى يلزم ضمان العدوان
فانه لو اتلف مال انسان خطاء بان رمى الى شاة ظانا انه صيد او اكل مال انسان ظانا انه
ملكه يجب عليه الضمان لانه بدل مال لاجزاء فعل فانه مرفوع بالحديث فيعتمد عصمة
المحل وكونه خاطئا معذورا لاينافي عصمة المحل ولهذا لو اتلف جماعة مال انسان يجب على
الكل ضمان واحد فعلم انه بدل مال لاجزاء فعل كما ان جزاء صيد الحرم بدل المحل ووجب

الدية من حيث انها بدل المحل ولذا يتعدد بتعدده لا بتعدد الفاعل لكن على وجه التخفيف
حيث وجبت على العاقلة في ثلث سنين من حيث ان للخطاء عذر فيما هو صلة لم يقابل
مالا ومبنى الصلة على التخفيف ووجب الكفارة من حيث انها تشبه جزاء الفعل اذ لا ينفك
عن نوع تقصير بترك التثبت فيصلح سببا للجزاء القاصر الدائر بين العبادة والعقوبة ويصح
طلاقه اى طلاق المخطى كما اذا اراد ان يقول انت جالس فقال انت طالق لا عند الشافعي لعدم
القصد كالنائم والمغمى عليه والاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح قلنا اقيم البلوغ عن
عقل مقام العمل بالعقل بلا سهو وغفلة لانه خفي لا يوقف عليه بلا حرج ولم يقم مقام
مقام القصد في النائم والمغمى عليه ولا مقام الرضى فيما يبتنى عليه من البيع والاجارة و
نحوهما لان السبب الظاهر انما يقام مقام الشئ عند خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد
في النائم مدرك بلا حرج وكذا وجود الرضى وعدمه فيما ذكر لان الرضى نهاية الاختيار
بحيث يفضى اثره الى الظاهر من البشاشة في الوجه ونحوها ولما كان عدم القصد في النائم
وعدم الرضى في المكره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة شئ مقامهما بل جعل
الحكم متعلقا بحقيقتهما وينبغي ان ينعقد بيعه بلا نفاذ اذا صدقه خصمه يعنى اذا
جرى البيع على لسانه خطاء بان اراد ان يسبح فجرى على لسانه بعت هذا العين منك بكذا
وقال الاخر قبلت مصدقا اياه في خطابه ينبغي ان ينعقد بيعه يعنى لا رواية عن اصحابنا
ولكن مقتضى الاصل ان ينعقد فاسدا كبيع المكره لوجود اصل الاختيار نظرا الى ان الكلام
اختياري ويفسد لفوات الرضا ومنها الاكراه وهو حمل الغير على ما يكرهه بالوعيد
وهو نوعان الاول ما يعدم الرضا وهو نهاية الاختيار بحيث يفضى اثره الى الظاهر كما
مر وظاهر ان الاكراه يعدمه ويفسد الاختيار وهو القصد الى احد طرفي الممكن بترجيحه
على الاخر والاكراه لا يعدمه لان الفعل يصدر عنه باختياره كما سيأتي لكنه قد يفسده
بان يجعله مستندا الى اختيار اخر بان يكون الاكراه باتلاف النفس او اتلاف العضو فان
حرمته كحرمة النفس وهذا النوع من الاكراه هو الملجى اى الموجب لالجاء الفاعل واضطراره
الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او العضو والثاني ما يعدم الرضاء ولا يفسد
الاختيار بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده بان يكون الاكراه بحبسه او قيده او ضربه
او نحوها مما يوجب غما يعدم الرضا وهذا يختلف باختلاف الناس فان الارذال ربما

ربما لا يغتمون بالضرب والحبس فالضرب اللين لا يكون اكراها في حقهم بل الضرب المبرح
وكذا الحبس الا ان يكون مديدا يتضجر منه والاشراف يغتمون بكلام فيه خشونة فمثل هذا
يكون اكراها لهم قال في المنار ولا يعدم الرضا وهو ان يهتم بحبس ابيه او ابنه اقول عده
قسما من الاكراه ثم القول بوجود الرضاء فيه مشكل فان من يقول بانه اكراه يقول بانتفاء
الرضاء ثمه وهو اى الاكراه مطلقا اى سواء اعدم الرضاء وافسد الاختيار ولا لا ينافيهما
اى اهلية المكره لنفس الوجوب ووجوب الاداء لبقاء الذمة والفعل والبلوغ والاكراه
لا ينافي الخطاب ايضا اى لا يوجب رفع الخطاب عن المكره بحال لانه مبتلى في حالة الاكراه
كما في حالة الاختيار والابتلاء يحقق الخطاب وذلك لان ما اكره عليه اما فرض او مباح
او رخصة او حرام وكل ذلك من اثار الخطاب حتى يوجر على المكره عليه مرة كما اذا كان
فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم اخرى كما اذا كان حراما كالاكراه على قتل مسلم
بغير حق او يوجر على الترك في الحرام والرخصة ويأثم في الفرض والمباح وكل من الاجر و
الاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب والاكراه لا ينافي الاختيار ايضا لما سبق من الوجهين
ولانه حمل للفاعل على ان يختار ما هو اهون عند الحامل واوفق له او ما هو ايسر على الفاعل
من القتل والضرب ونحو ذلك مما اكره به وان افسده اى الاكراه الاختيار في بعض صور
الاكراه وهو رد على صاحب المحصول حيث قال المشهور ان الاكراه اذا انتهى الى حد الالجاء
امتنع التكليف فاذا عارضه اى الاختيار الفاسد اختيار صحيح وهو اختيار الحامل يرجح
اى الصحيح على الفاسد لان الفاسد معدوم في مقابلة الصحيح ان امكن ترجيحه بان يصح
نسبة الحكم الى الصحيح كالاكراه على اتلاف مال الغير كما سيأتي والا اى وان لم يمكن بان لا يصح
تلك النسبة كالاكراه على الاقرار وساير الاقوال كما سيأتي ايضا بقي الحكم منسوبا الى الاختيار
الفاسد فالتصرفات الصادرة من المكره كلها منقسمة الى هذين القسمين ما يمكن نسبته
الى الحامل وما لا يمكن فشرع في بيان التصرفات بحسب هذين القسمين فقال ففي الاقوال لا
يصلح المتكلم ان يكون الة لغيره المراد بقولنا يصلح الة للمكره انه يمكن للمكره ايجاد الفعل
المطلوب بنفسه فاذا حمل غيره عليه بوعيد تلف صار كانه فعله بنفسه وبقولنا لا يصلح
الة له انه لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل عليه غيره بقي مقصورا عليه
ففي الاقوال لا يصلح المتكلم الة لغيره اذ لا يصح ان يتكلم المرء بلسان غيره حسا على وجه

لايبقى للسان المتكلم اختيار اصلا فاقتصرت الاقوال باحكامها بالضرورة عليه اى على المتكلم فان
كان القول مما لاينفسخ اى لايحتمل الفسخ ولايتوقف على الرضاء لم يبطل ذلك القول والمراد
حكمه به اى بالاكراه كالطلاق ونحوه من الامور العشرة التي يجمعها قول القائل • طلاق
عتاق والنكاح ورجعة • وعفو قصاص واليمين كذا النذر • ظهار وايلاء وفيء فهذه
• تصح مع الاكراه عدتها عشر • فان هذه التصرفات لاتحتمل الفسخ وتتوقف على الاختيار
دون الرضاء حتى لو طلق او اعتق او تزوج بالاكراه صح لانها لاتبطل بالهزل وخيار
الشرط مع انهما يعدمان الاختيار بل الحكم فلان لايبطل بما لايعدم الاختيار وهو الاكراه
اولى فاذا اكرهت امراءة بوعيد تلف او حبس على قبول مال الطلاق اى على ان تقبل من
زوجها الخلع او الطلاق على الف درهم مثلا فقبلت ذلك منه وهي مدخولة تطلق لوجود
الطلاق من الزوج والقبول من الزوجة بدونه اى بدون لزوم المال عليها لانه موقوف
على الرضاء ولم يوجد كما في خلع الصغيرة حيث يقع بلا مال واذا اكره الرجل على تطليق امرأته
على مال يلزمان اى الطلاق والمال اما الاول فلان الاكراه لايمنعه واما الثاني فلانها
التزمته طايعة بازاء ما سلم لها من البينونة والا اى وان لم يكن مما لاينفسخ ولايتوقف
على الرضاء بل يكون مما ينفسخ ويتوقف عليه فسد اى ينعقد فاسدا اما الانعقاد فلصدوره
عن اهله في محله واما الفساد فلعدم الرضاء كالبيع ونحوه اى الاجارة وامثالها ولا
يصح بالاكراه الملجي او غيره الاقارير كلها اى من الماليات وغيرها لقيام الدليل على عدم المخبر به
وهو الوعيد والافعال بحسب الاكراه عليها قسمان بعضها كالاقوال في عدم احتمال كون
الفاعل آلة للحامل فيقتصر على الفاعل ولايتعدى الى الحامل كالاكل فان الاكل بفم الغير لا
يتصور حتى لايرجع الى الحامل شيء من احكامه المتعلقة به من حيث اكل كما اذا اكره الصايم
صايما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق به من حيث انه
اتلاف كما اذا اكرهه على اكل مال الغير فقد اختلفت الروايات في ان الضمان على ايهما وكذا
الزنا فان الوطي بآلة الغير لايتصور فلو اكرهه عليه كان العقر على الزاني لكن لو اتلفت
الجارية بذلك ففيه الاختلاف المذكور وبعضها لا اى ليس كالاقوال بل يحتمل كون
الفاعل آلة للحامل وهو قسمان لانه اما ان يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية او لا فان
لزم من آليته تبديل محل الجناية اقتصر الحكم على الفاعل ايضا اى كما في الاقوال ولايتعلق

ولايتعلق بالحامل اذ لو نسب اليه وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضعه بالنقض
لان تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية في ذلك
المحل ومخالفة الحامل يستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريده الحامل
ويرضاه على خلاف رضاء الفاعل وهو فعل معين في محل معين فاذا فعل غيره كان طايعا
لامكرها وله مثالان لان تبديل محل الجناية قد لايستلزم تبديل ذات الفعل وقد
يستلزمه فالاول كاكراه محرم محرما على قتل صيد فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل
انما اكرهه على الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للفاعل يلزم الجناية على
احرام الحامل لا الفاعل فلم يكن آتيا بما اكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه والثاني وهو ان
يكون تبديل محل الجناية مستلزما التبديل ذات الفعل نحو الاكراه على البيع والتسليم اى تسليم
المبيع فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة لزم التبديل في محل
التسليم بان يصير مغصوبا لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل
الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل متمما
للعقد حتى ان المشتري يملك المبيع ملكا فاسدا لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك
والا اى وان لم يلزم من آليته تبديل محل الجناية نسب الحكم الى الحامل ابتداء لا انتقالا من الفاعل
اليه كما ذهب اليه بعض المشايخ كاتلاف النفس والمال فانه يمكن للحامل ان يأخذ الفاعل
ويضرب به نفسا او مالا فيتلفه فاذا نسب الى الحامل ابتداء فموجب الجناية من ضمان
المال والقصاص والدية والكفارة عليه اى الحامل فقط اى بلا مشاركة الفاعل
للحامل في ذلك الموجب فلو اكرهه على رمي صيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة الحامل
والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير عمدا فالقصاص على الحامل فقط لان الانسان
مجبول على حب الحيوة فتقدم على ما يتوسل به الى بقائها بمقتضى الطبع بمنزلة آلة لا اختيار
لها كالسيف في يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل الا الاثم فانه وان كان موجب الجناية
الا انه ليس على الحامل فقط بل عليه وعلى الفاعل معا وذلك لان الفاعل لايصلح آلة للحامل
في حق الاثم اذ لايمكن لاحد ان يجني على دين غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب
ولايتصور القصد بقلب الغير كما لايتصور التكلم بلسان الغير ولو فرضناه آلة لزم تبدل
محل الجناية لان هاهنا يكون على دين الحامل وهو لم يامر الفاعل به فينتفي الاكراه واذا لم يكن

جعله آلة لزم نسبة الاثم الى كل منهما اما الحامل فلقصده قتل نفس محرمه واما الفاعل فلاطاعة
المخلوق فی معصية الخالق وايثاره نفسه على من هو مثله وللحرمات انواع لما فرغ عن بيان
حكم الافعال المكره عليها فی انها بمن تتعلق والى من تنسب شرع فی بيان حكم الاقدام عند
الاكراه على الافعال التی لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار فی انها يكون حراما او مباحا
او مرخصا فيه فالحرمات اما ان يحتمل السقوط او لا والثانی اما ان يحتمل الرخصة او لا فهی
بهذا الاعتبار ثلثة انواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط ونوع
يحتمل الرخصة فقط والنوع الثالث اما فی حقوق الله تع او حقوق العباد وحقوق الله تع
اما ان يحتمل السقوط او لا فشرع فی بيان هذه الاقسام فقال وللحرمات انواع ثلثة الاول
حرمة لا تسقط ولا تدخلها رخصة كالقتل فانه لو اكره بالقتل والقطع على قتل غيره ولو
عبده لا يحل له الاقدام عليه بل يحرم لان دليل الرخصة خوف الهلاك والقاتل والمقتول
فی ذلك سواء فاذا استويا لا يحل للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه والجرح فانه لو اكره بالقتل
او القطع على قطع طرف الغير اثم لو قطع لان لطرف المؤمن من الحرمة مثل ما لنفسه والزنا فانه لو اكره
بالقتل ونحوه على الزنا اثم ان فعل لان فيه فساد الفراش ان كانت المراة منكوحة الغير و
ضياع النسل ان لم يكن وذلك بمنزلة القتل ايضا واما زنا المراة فيحتمل الرخصة حتى انها
لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا يرخص لها فی ذلك لانه ليس فی التمكين معنى القتل الذی
هو المانع من الترخص فی جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا سقط الاثم
والحد عنها والثانی حرمة تسقط كالخمر والخنزير والميتة فالملجیء من الاكراه بان كان
بالقتل والقطع يبيحها لانه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار بمعنى
انه لا يثبت الحرمة فيها فيبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجیء بخوف تلف النفس
او العضو نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار بالمخمصة يثبت فی الاكراه بدلالة
النص لما فيه من خوف فوات النفس او العضو فلو امتنع المكره عن اكل الميتة ونحوها
حتى قتل اثم ان علم ای ان كان عالما بسقوط الحرمة والا ای وان لم يعلم سقوطها فيرجى
ان لا يكون آثما صرح به فی المبسوط واما الاكراه الغير الملجیء فلا يبيح الحرمات لعدم الاضطرار
لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر باكراه غير الملجیء لا يحد والثالث حرمة لا تسقط
لكنها يحتمل الرخصة ای لا يحل متعلقها لكن قد يرخص للعبد فی فعله مع بقاء الحرمة وهی

وهی ای الحرمة اما فی حقوق الله تع ای متعلقة بها بمعنى كون تركها حراما التی لا تحتمله
ای السقوط كالتكلم بالكفر ای بكلام يوجب الكفر فان الاكراه عليه اكراه على حرام لا يسقط
حرمته وهو ترك الايمان الذی هو حق الله تع غير محتمل للسقوط بحال فان الكفر حرام صورة
ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما
ابدا الا ان الشارع رخص بشرط اطمينان القلب بالايمان بقوله تع الا من اكره وقلبه
مطمئن بالايمان او فی حقوقه التی تحتمله فی الجملة كالعبادات فان الاكراه على ترك
الصلوة مثلا اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلوة ممن هو اهل
للوجوب مؤبدة لا تسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق الله تع محتمل للسقوط فی الجملة
بالاعذار وكذا الصوم والحج وغيرهما من العبادات فترخص فی جميع ما ذكر من امثلة النوع
الثالث بالملجیء من الاكراه وذلك لان فی اجراء كلمة الكفر على اللسان فوات التوحيد صورة
لا معنى لانه يعتقد الوحدانية والنبوة وما يتبعهما بالقلب وهو الاصل لكن لما كان
الاجراء كفرا صورة كان حراما لان الكفر حرام صورة ومعنى ولو امتنع يفوت حقه فی النفس
صورة ومعنى فاجتمع ههنا حقان حق العبد فی النفس وحق الله تع فی الايمان فيرجح حق
العبد لو استوى الحقان لحاجته وغنى الله تع وكيف اذا ترجح حق العبد هنا لانه يفوت
صورة ومعنى وحق الله تع لم يفت معنى فلذا رخص الاقدام مع كونه حراما واما اذا صبر
حتى قتل فقد صار شهيدا لاعزازه دين الله تع واذا تكلم فقد ترخص بالادنى صيانة
للاعلى وكذا سائر حقوقه تع كافساد الصوم والصلوة وقتل صيد الحرم او فی الاحرام
واما فی حقوق العباد عطف على اما فی حقوق الله تع كاتلاف مال المسلم فانه حرام حرمة
متعلقة بحقوق العباد بالمعنى المذكور لان عصمة المال حق للعبد والحرمة متعلقة بترك
العصمة لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تحتمل الرخصة حتى لو اكره على
اتلافه اكراها ملجئا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لكونه مهانا مبتذلا
وبالاكراه لا يزول عصمة المال فی حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان
رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر حتى قتل كان شهيدا لبذله نفسه لدفع الظلم
لكنه لما لم يكن فی معنى العبادات بكل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيهما من باب
اعزاز الدين قيدوا الحكم بالاستثناء فقالوا كان شهيدا ان شاء الله تع وحكمه ای حكم

هذا القسم من الحرمة وهو حرمة متعلقة بحقوق العباد حكم ما فى حقوقه تع اى حكم حرمة
متعلقة بحقوقه تع بنوعيها فى انها لا تسقط ولكنها يحتمل الرخصة بالملجئ كما سبق انفا
الخاتمة فى الاجتهاد لما كان بحث الاصول عن الادلة من حيث تستنبط عنها الاحكام و
طريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة والاحكام ببيان الاجتهاد وهو فى اللغة تحمل
الجهد اى المشقة وفى الاصطلاح استفراغ المجهود اى بذل تمام الطاقة بحيث يحس
من نفسه العجز عن المزيد عليه فى استنباط الحكم الشرعى الفرعى عن دليله اللام فى الحكم
للاستغراق اى كل حكم حكم عن دليل دليل فيخرج بذل المقلد وسعه فى معرفة حكم شرعى
لانه ليس بذل تمام الطاقة بتلك الحيثية وبذل الفقيه وسعه فى معرفة حكم غير شرعى
او شرعى غير فرعى وهذا التعريف على قول من لا يرى تجزى الاجتهاد كما هو الصواب على
ما سيأتى ان شاء الله تع وانما لم اقل استفراغ الفقيه المجهود كما قال القوم لان فيه
دورا لان الفقه مرادف للاجتهاد فاخذ الفقيه فى تعريف الاجتهاد كاخذ المجتهد فى
تعريف الاجتهاد او اخذ الفقيه فى تعريف الفقه وشرط مطلقه وهو المستقل بالمذهب
كابى حنيفة والشافعى ومالك واحمد رضوان الله عليهم اجمعين وانما قيد بالمطلق
لان فى المقيد يكفى الاطلاع على اصول مقلده لان استنباطه على حسبها ان يحوى
علم الكتاب اى القران المتعلق بمعرفة الاحكام لا مطلقا بمعانيه لغة اى افرادا و
تركيبا فيفتقر الى ما يعلم فى اللغة والصرف والنحو والمعانى والبيان سليقة او تعليما
وبمعانيه شرعا سواء كانت مفهومات الالفاظ او منوطات الاحكام واقسامه من ان
هذا خاص او عام او مجمل ومبين او ناسخ او منسوخ او غيرها وضابطه ان يتمكن من العلم
بالقدر الواجب منها عند الرجوع وان يحوى علم السنة المتعلقة بمعرفة الاحكام لا مطلقا
بمتنها اى لفظها الدال على المعنى لغة وشريعة واقسامها من الخاص والعام وغير ذلك
كما ذكرنا وسندها اى طريق وصوله الينا من التواتر وغيره وهذا يتضمن معرفة حال الرواة
والجرح والتعديل والصحيح والضعيف وغيرها وطريقه فى زماننا الاكتفاء بتعديل
الائمة الموثوق بهم لتعذر الاطلاع على حقيقة حال الرواة اليوم وان يحوى علم موارد
الاجماع لئلا يخالفه فى اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية
للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه الا ان منصب

ان منصب الاجتهاد فى زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهى طريق له فى هذا الزمان
ولم يكن الطريق فى زمن الصحابة ذلك وان امكن الان سلوك طريقهم وان يحوى علم وجوه
القياس بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول والمردود منها وحكمه اى اثر الاجتهاد
الثابت به غلبة الظن بالحكم على احتمال الخطاء فى ذلك الحكم فلا يجرى فى القطعيات اصولا
وفروعا فاذا كان فيه احتمال الخطاء فالمجتهد يخطئ تارة ويصيب اخرى خلافا للمعتزلة
فانهم يقولون ان كل مجتهد مصيب بناء متعلق بقوله خلافا على ان الحكم عند الله تع
واحد عندنا ومتعدد عندهم فان المجتهدين اذا اجتهدوا فى حادثة واحدة فالحكم عند
الله تع على راينا واحد منها وعلى رايهم ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد لهم اولا انه لو لم
يتعدد لكلف بغير المقدور يعنى ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولو لا تعدده لزم
التكليف بما ليس فى وسعهم ولهم ثانيا ان الاجتهاد فى الحكم ونحوه اى مثل الاجتهاد
فى امر القبلة يعنى ان اجتهاد المجتهد فى الحكم كاجتهاد المصلى فى امر القبلة عند التباسها
والحق فيه اى فى امر القبلة متعدد اتفاقا فكذا ههنا لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق فيه
متعدد اتفاقا لان المصلى مامور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلى
الى جهات مختلفة قبلة لما تادى فرض من اخطاء واللازم باطل لعدم الامر بالاعادة
فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال
اجيب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد فى زمان واحد فاللزوم ممنوع وان اريد
بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة لجواز ان يجب شئ على زيد ولا يجب على عمرو
كما عند اختلاف الرسل بان يبعث الله تع رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام
فيجوز ان يكون الشئ واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على الاخر وعلى مقلديه
قلنا فى الجواب عن الاول التكليف بالاجتهاد لا اصابة الحق يعنى لا نم ان المجتهد مكلف باصابة
الحق بل بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق نظرا الى رعاية شرائطه بقدر
الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله تع او خطاء والتكليف به يفيد الاجر ووجوب العمل
بموجبه فلا يلزم عبث فان قيل المجتهد مامور بما ادى اليه اجتهاده وكل ما مور به فهو
حق اجيب بانه يكفى فى المامور به ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان
كان خطاء عند الله تع كما اذا قام نص على خلاف راى المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد

استفراغ الجهد فى الطلب فانه مامور بما ادى اليه ظنه وان كان خطاء لقيام النص على
خلافه فاندفع مايقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم التقليد بغيره فلو كان
اجتهاده خطاء واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطاء واجبا وبالصواب حراما
وهو ممتنع والجواب عن الثانى انا لانم ان الحق فى امر القبلة متعدد كيف ولو تعدد لما فسد
صلوة مخالف الامام عالما حاله اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلوة المخالف لاصابتهما
جميعا فى جهة القبلة نظرا الى الواقع وفساد صلوته يدل على حقية مذهبنا واما عدم
اعادة المخطى للكعبة صلوته فليس لاصابته الحق عند الله تع بل لكونها اى الكعبة غير
مقصودة بالذات حتى لو سجد لها يكفر ولذا جرى فيه الاتساع بالانتقال من عينها الى
جهتها ثم منها الى جهة التحرى والى اى جهة كانت للراكب فى النوافل وانما المقصود
الجهة التى رضيها الله تعالى وعند حصول المقصود لا باس بانتفاء الوسيلة ولنا ان
الحق لو تعدد لزم الفساد اذا تغير الاجتهاد لان الاجتهاد الاول ان بقى حقا لزم اجتماع
المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكل منهما فاسد او صار المقلد
مجتهدا وخالف الحكم الذى اعتقده تقليدا بالاجتهاد فان الاول ايضا ان بقى حقا
لزم اجتماع المتنافيين والا لزم النسخ بالاجتهاد وهو اى الخلاف بيننا وبينهم انما
هو فى الشرعيات لا العقليات كمباحث يتعلق بالذات والصفات والافعال من الالهيات
والنبوات فان المليين اجمعوا على وحدة المصيب فى العقليات الا عند بعضهم اى بعض
المعتزلة وهو ابو الحسن العنبرى والجاحظ فانهما قالا ان كل مجتهد مصيب فى مسائل الكلام
وهو باطل لان المطلوب فيها هو التعين الحاصل بالادلة القطعية ولا يعقل حدوث العالم
وقدمها وجواز رؤية الصانع وامتناعها ونحو ذلك ثم المجتهد المخطى فى اجتهاده مصيب
ابتداء اى بالنظر الى الدليل لبذله تمام الوسع فيه وان كان مخطئا انتهاء اى بالنظر الى الحكم
لترتب الحسنة على الاجتهاد الخطاء حيث قال عليه الصلوة والسلام لعمرو بن العاص
احكم على انك ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطات فلك حسنة والحسنة لا ترتب على
الخطاء من كل وجه لا يقال يجوز ان يكون ترتب الحسنة للمشقة الاجتهادية لا للاصابة
فى الدليل لانا نقول الدليل اذا لم يكن شرعيا فالاخذية ان لم تؤد الى العقاب كما قيل ودل
عليه اية بدر فلا اقل من ان لا يؤدى الى الثواب وقيل لا اى ليس بمصيب ابتداء بل مخطى

مخطئ ابتداء وانتهاء وهو اختيار الشيخ ابى منصور لاطلاق الخطاء فى الحديث يعنى ان الخطاء
المذكور فى الحديث السابق مطلق والمطلق منصرف الى الكامل والخطاء الكامل هو الخطاء
ابتداء وانتهاء قلنا لو سلم الاعتدادية فى الاصول يعنى لانم اولا ان اقتضاء المطلق الكمال
يعتد به فى مسايل الاصول فانه امر خطابى لا عبرة به فى مقام الاستدلال ولو سلم ذلك
فقد تخلف ههنا مقتضاه الذى هو الكمال المانع ترتب الحسنة فان الحديث لما دل على
ترتب الحسنة على الاجتهاد ولو خطاء امتنع حمل الخطاء على الكمال اذ لا ثواب على الخطاء
من كل وجه ولا يعاقب المجتهد عليه اى على الخطاء ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا
وماجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء دليله الا ان يكون
طريق الصواب والدليل الموصل اليه بينا فاخطاء المجتهد بتقصير منه وترك مبالغة
فى الاجتهاد فانه يعاقب عليه وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض فى مسائلهم
الاجتهادية كان مبنيا على ان طريق الصواب بين فى زعم الطاعن وهو اى الاجتهاد
لا يتجزى اعلم انهم اختلفوا فى ان الاجتهاد لمن حصل له مناط فى مسئلة فقط هل
يجوز ام لا فقيل يجوز وقيل لا للمجوز اولا لو لزم العلم بجميع الماخذ لزم العلم بالاحكام
كلها لانه لازمه لكن قد ثبت من المجتهد بالاتفاق كمالك فى بعض الاحكام لا ادرى
وثانيا ان امارات غير تلك المسئلة كالعدم فى حقها والجواب عن الاول انا لانم انه
لازمه لجواز ان يعترض ما يمنع من الترتب كتعارض الادلة وعدم المجال للقدر
الواجب من الفكر لتشوشه او استدعائه زمانا وعن الثانى انا لانم ذلك لجواز
تعلقها بما لم يعلمه تعلقا لا نظن بالحكم الا بعلمه ففى المحيط بالبعض يقوى احتمال
الموانع فلا يحصل له الظن بالحكم وفى المحيط بالكل يضعف وينعدم فيحصل وللنافى
ان كلا مما لا يعلمه يحتمل كونه مانعا فلا يحصل ظن عدم المانع والجواب ان المفروض
حصول جميع ما يتعلق به فى ظنه نفيا واثباتا اما باخذه عن المجتهد او جمع اماراتها
التى قررها الائمة وضموا كلا الى جنسه فيحصل ظن عدم المانع وللتردد بينهما توقف
ابن الحاجب وترك اكثر المصنفين هذه المسئلة لكن كونه غير متجز هو الصواب المروى
عن الامام رحمه الله تع لما مر فى حد الفقه ان الفقيه هو الذى له ملكة الاستنباط
فى الكل وان المقلد يجوز ان يعلم بعض الاحكام عن الادلة كذا قيل واقول التحقيق ان

الاجتهاد الذى هو الفقاهة كالبلاغة وسائر العلوم التى عبارة عن الملكات فكما ان
الشخص اذا قدر على تطبيق فرد من الكلام بل نوع منه من شكر او شكاية او مدح او ذم
على مقتضى الحال لا يكون بليغا ويجعل قصده للخواص والمزايا بمنزلة العدم بل يجب
ان يكون له ملكة يقتدر بها على تطبيق كل كلام على مقتضى الحال حتى يعتبر قصده اياها
فكذلك الاجتهاد فيكون المجتهد من له ملكة يقتدر بها على استنباط كل حكم شرعى
فرعى عن دليله ولا ينافى ذلك صدور لا ادرى من المجتهد لما سبق • قد رفع خيام
الاختتام • بعون الله الملك العلام • عن نفايس عرايس الكلام • التى رصعتها
ماشطة العقل ببنان الافهام • وكستها حلل البيان والاعلام
ايدى العبارات والسن الاقلام • ليلة الجمعة السابعة
والعشرين من رمضان المبارك عمت بركاته من سنه
خمسين وثمانمائة الحمد لله على التوفيق
قد وقع الفراغ من كتابة هذه النسخة
الشريفة على يد اضعف العباد
مصطفى بن عبد الله فى اليوم
الثامن والعشرين فى شهر
ربيع الاول فى سنة
ثمانين والف